حاشية القونوي

عصام الدين إسماعيل بن محمد الحنفي المتوفى سنة ١١٩٥هـ

على

تفسير الإمام البيضاوي

ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

ومعه

حاشية ابن التمجيد

مصلح الدين مصطفى بن إبراهيم الرومي الحنفي المتوفى سنة ٨٨٠هـ

ضبطه وصححه وخرج آياته

عبد الله محمود محمد عمر

الجزء الثالث

المحتوى:

من أول الآية (٢٦) من سورة البقرة ـ إلى آخر الآية (٨٦) من سورة البقرة

تنبيه:

وضعنا في أعلى الصفحات نص حاشية القونوي وضمنه نص تفسير البيضاوي ضمن قوسين باللون الأسود، ووضعنا أسفل منه مباشرة نص حاشية ابن التمجيد مسبوقة فقراته دائماً بعبارة "قوله"، ووضعنا في أسفل الصفحات الحواشي التوضيحية. كما نشير إلى أننا وضعنا نص القرآن الكريم كاملاً في القسم الأعلى للصفحات وهو القسم المخصص لحاشية القونوي.

منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان



الطبعة الأولى
١٤٢٢ هـ ـ ٢٠٠١ م

دار الكتب العلمية
بيروت ـ لبنان
رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
هاتف وفاكس: ٣٦٤٣٩٨ ـ ٣٦٦١٣٥ ـ ٣٧٨٥٤٢ (١ ٩٦١)
صندوق بريد: ٩٤٢٤ ـ ١١ بيروت ـ لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Ramel Al-Zarif, Bohtory St., Melkart Bldg., 1st Floor
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Ramel Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1ére Etage
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
B.P. : 11 - 9424 Beyrouth - Liban

ISBN 2-7451-2706-3



http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾﴾

قوله: **(لما كانت الآيات السابقة متضمنة لأنواع من التمثيل)** إشارة إلى وجه ارتباط هذه الآية بما قبلها وإلى رد من قال كالفراء ليس في البقرة ما يكون المثل جواباً له فعلى هذا هو ابتداء كلام لا ارتباط له بما قبله فبين ارتباطه بوجهين ردا له الأول قوله لما كانت الآيات الخ أي سبق في النظم الجليل تمثيلات أي التشبيهات بأنواعها بأن يكون في المفرد كما في قوله: ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ [البقرة: ٧] الآية أو في المركب كما في ذلك القول أيضاً على تقدير آخر فإن فيه استعارة في المفرد أو في الهيئة المتضمنة للتشبيه وكذا في قوله تعالى: ﴿يخادعون الله﴾ [البقرة: ٩] الآية وقوله تعالى: ﴿مثلهم كمثل الذي

قوله: لما كانت الآيات السابقة الخ يريد به بيان الارتباط النظم قيل في تحقيقه إنه لما ذكر الكتاب ومن انتفع به ومن لم ينتفع به وأردفه بما عليه أساس الكتاب وهو إثبات وجود الصانع بصفات الجلال والإكرام وزينه بإثبات حقية الكتاب ونبوة من اتى به لئلا يكون خطابياً محضاً ورتب عليه وعيد المنكر ووعد المقر ذكر بعض شبه المنكرين مع الجواب عنها تنبيهاً على أن إزالة الريب أن فرض اعتراؤه لمسترشد وساقه مساق أمر واضح البطلان غير خافي الجواب على ذي بصيرة دلالة على أن كل ما يدخل به من الشبه من هذا القبيل وفيه توضيح لما ذكره من قبل من اختصاص المتقين بكونه هدى لهم دون غيرهم بذكر صورة من صوره وتقريرها أنه جاء في القرآن ذكر النحل والذباب والعنكبوت وهذه الأشياء لا يليق ذكرها بكلام البلغاء فكيف يكون في كلام الله وتحقيق الجواب أن صغر هذه الأشياء وحقارتها لا يقدح في البلاغة بل في الإعجاز إذا ذكرت لحكمة ولما كان التمثيل لبيان حال الممثل له اعتبر بها فإن كان الممثل حقيراً وجب التمثيل بالمحقرات ولا حال احقر من حال الآلهة التي جعلوها لله أنداداً فلا يستنكر التمثيل لها بالبعوضة وليس المراد بالمثل الاستعارة التمثيلية بل أعم منها ومن التشبيه التمثيلي وحينئذٍ سقط ما قبل المستعار في التمثيل إذا كان قولاً سائراً يشبه مضربه بمورده يسمى مثلاً وإن لم يكن لمضربه مورد يسمى تمثيلاً وليس لهذه التمثيلات موارد فكيف سماها مثلاً فنظم هذه الآية بما قبلها كنظم قوله: ﴿إن الذين كفروا سواء عليهم﴾ [البقرة: ٦] بما تقدمه في كونها جملة مستطردة إلا أنها أفعالهم وهذه أقوالهم.

استوقد ناراً﴾ [البقرة: ١٧] الآية والوجه الثاني ما سيأتي من قوله وأيضاً لما أرشدهم إلى ما يدل على أن المتحدى به الخ قوله لأنواع من التمثيل إشارة إلى ما ذكرنا من الأنواع والأقسام التي تحصل له باعتبار طرفي التشبيه لما عرفت من أن المراد بالتمثيل التشبيه مطلقاً تشبيه مفرد بمفرد وتشبيه مركب بمركب ومركب بمفرد وعكسه وقد مر جميع هذه الأنواع فيما سبق سواء كان على سبيل الاستعارة أو غيرها وقد أشرنا إلى محله.

قوله: (عقب ذلك) أي ما ذكر من الآيات السابقة من قوله تعالى: ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ [البقرة: ٧] الآية وتضمن المجموع من حيث المجموع لا يستلزم تضمن كل واحدة منها ومعنى عقب أورده عقيبه متصلاً به لأن في آخرها قوله تعالى: ﴿وأتوا به متشابهاً﴾ [البقرة: ٢٥] الآية فلا انفصال جزماً.

قوله: (ببيان حسنه) متعلق بعقب لأنه تعالى لما قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ﴾ منه دل على كمال حسنه إذ القبيح من شأنه أن يستحيي فاعله أو قائله منه وهذا أوفق لظاهر كلامه وقيل لأنه تعالى مع كمال علمه وحكمته أكثر منه ولم يتركه فدل على حسنه وهذا في حد ذاته وجه جيد لكن ليس وجهاً لا يراد هذا القول الكريم عقيب الآيات المذكورة إذ الحسن على هذا التقدير يعلم من ذكره تعالى التمثيل بدون ملاحظة إيراد هذه الآية عقيب تلك الآيات.

قوله: (وما هو الحق له والشرط فيه وهو أن يكون على وفق الممثل له من الجهة

قوله: عقب ذلك ببيان جنسه وما هو الحق له بيان جنس الممثل مستفاد من تنكيره فإن النكرة موضوعة للجنس على الأصح واعلم أن ضرب هذا المثل يظهر ما في استعداد المكلف من الهدى والضلال وهو الحكمة والسر فيه مع ما فيه من كشف المعنى الممثل له ففي ضرب الله تعالى الممثل بالمحقرات جهتان جهة تصوير الممثل في صورة الممثل به تهويناً له وتحقيراً وجهة عدم مناسبة الممثل لعلو شأنه للمثل به فالمؤمن الناظر بنور البصيرة يقع نظره إلى حكمة المثل وسره ويعلم أن ذلك التمثيل حق يناسب حال الممثل ويلائمه ويعلم أن المثل يكون على وفق حال الممثل دون الممثل والكافر لكونه محجوب العقل مكدر البصيرة بالكفر والإصرار على الباطل انصرف وجه فكره عن حكمة المثل وعن كونه على وفق حال الممثل دون الممثل إلى حقارة الممثل به وإلى عدم المناسبة بينه وبين الممثل فيستنكر المثل ويقول: «محقراً ماذا أراد الله بهذا مثلاً».

قوله: وبيان ما هو الحق له معناه وبيان الذي التمثيل حق له من المعنى الممثل له وهو ههنا كفر الكافر وفسقه المدلول عليهما بقوله: ﴿وأما الذين كفروا﴾ [البقرة: ٢٦] وقوله ﴿وما يضل به إلا الفاسقين﴾ [البقرة: ٢٦] قال الرازي فإن قلت مثل الله آلهتهم ببيت العنكبوت وبالذباب فأين تمثيلها بالبعوضة فما دونها فنقول في هذه الآية كأنه قال: ﴿إن الله لا يستحيي أن يضرب مثل آلهتكم﴾ بالبعوضة فما دونها فما ظنكم بالعنكبوت والذباب.

قوله: والشرط فيه وهو أن يكون على وفق الممثل به أقول تبين هذا المعنى من هذه الآية أو مما بعدها محل تأمل.

التي يتعلق بها التمثيل في العظم والصغر والخسة والشرف دون الممثل) وما هو الخ عطف على قوله حسنه والشرط بالجر معطوف على ما الموصولة أو على حسنه أو بالرفع معطوف على الحق وهو الأظهر مبنى ومعنى والضمائر الثلاثة المتصلة راجعة إلى التمثيل وهو الراجح بلا تفكيك الضمير والحق بمعنى الحري واللائق للتمثيل فحينئذٍ يكون تقريراً للمعطوف عليه وأما كونه بمعنى اللازم فإن أريد به مصطلح أهل العربية كما هو الظاهر فراجع إلى معنى اللائق وإن أريد به اللزوم العقلي فلا كلام في عدم اعتباره هنا والمراد بالشرط فيه الموقوف عليه توقفاً جعلياً لا عقلياً عند البلغاء ومآله اللائق له ويرشدك إليه قوله وهو أن يكون فإن الضمير راجع إلى الشرط أو الموصول وعلى التقديرين يفهم اتحاد مآل الحق والشرط وإلا فلا بد من بيانهما على حدة وسكت عن بيان حسنه لأن بيانه قد أشير إليه بنفي الاستحياء كما عرفت وإرجاع ضمير هو إلى المذكور للتعميم إلى الأحسن لا حسن له وضمير أن يكون راجع إلى الممثل به بفتح الثاء الدال عليه التمثيل لأن ما يكون على وفق الممثل له هو الممثل به لا التمثيل إلا أن يقصد المبالغة فالممثل أي المشبه وإن كان فرعاً في الحاقة بالمشبه به حيث قالوا والغرض من التشبيه بيان إمكان المشبه أو بيان حاله أو مقدارها أو تقريرها لكنه أصل في إيراد المشبه به من حيث كونه عظيماً أو حقيراً إلى غير ذلك وللإشارة إلى هذا البيان قال من الجهة التي الخ أي لا من جهة أخرى لأن الممثل له أي المشبه له اعتبارات كثيرة وليس اللازم إلا موافقة المشبه به إياه في نحو الحقارة والعظمة من الجهة التي تعلق به التشبيه مثلاً تشبيه عبادة الأصنام ببيت العنكبوت باعتبار الوهن والضعف والمشبه في هذا الاعتبار في غاية الحقارة فالواجب أن يكون المشبه به أيضاً كذلك قوله دون الممثل بكسر الثاء المثلثة اسم فاعل وهو الضارب نفسه وأما الممثل له بفتح الثاء ما ضرب له المثل أي المشبه وهو عبادة الأصنام في التصوير المذكور.

قوله: **(فإن التمثيل إنما يصار إليه لكشف المعنى الممثل له ورفع الحجاب عنه وإبرازه في صورة المشاهد المحسوس ليساعد فيه الوهم العقل)** إذ الوهم وهو القوة التي يدرك بها المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة سلطان القوى الدراكة فلها تصرف في مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات القوة العاقلة فيتنازعان فيها ويحكم عليها بخلاف أحكامها ولما أبرز المعقولات في صور المحسوسات بتشبيهها إياها ارتفع ذلك التنازع وساعد الوهم العقل ومعنى مساعدة الوهم العقل هو أن العقل قوة للنفس بها تدرك المعاني والكليات سواء كانت محسوسة الجزئيات أو لا إذا ذكر معنى أدركه وضرب له الوهم مثلاً بجزأي يحكيه ويشبهه به فقد ادعى أنه من افراده الموجودة في الخارج وبذلك يتخيل أنه محسوس مشاهد وأنه لابس لحلة من حلله أخذها من خزانة الوهم فتبين بذلك وثبت تحققه في نفس لأمر وهذا مساعدة الوهم له.

قوله: (ويصالحه عليه فإن المعنى الصرف إنما يدركه العقل مع المنازعة من الوهم لأن من طبعه الميل إلى الحس وحب المحاكاة ولذلك شاعت الأمثال في الكتب الإلهية وفشت في عبارات البلغاء وإشارات الحكماء) ومعنى مصالحته له أن ما يدرك كل منهما مغاير لما يدركه الآخر لادراك الوهم لما ينتزع من الجزئيات المحسوسة والعقل للمعاني والكليات فبادعاء أن أحدهما عين الآخر تصالحا على الاشتراك فيه عند النفس التي قبضت بذلك والمراد بحب المحاكاة أنها تحب محاكاة المعقول بالمحسوس وتشبيهه به فله ميل إليها ليصير من جنس ما يقتضيه طبعه كذا بينوه ولا يخفى أن القوة الوهمية وسائر القوى الباطنة مما انكره أكثر المتكلمين فتخريج اصطلاح البلاغة على اصطلاح الحكماء وبعض المتكلمين في غاية البعد فالأول أن يقال فإن ضرب المثل أوقع في القلب واقمع للخصم الالد لأنه يريك المتخيل محققاً والمعقول محسوساً كما بينه في تفسير قوله تعالى: ﴿مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً﴾ [البقرة: ١٧] الآية وخلاصته أن المعقول الصرف لعدم تناوله الحس خفي فإن مثل بالمحسوس صار ظاهراً باهراً زال عنه ذلك الخفاء وحصل له الجلاء.

قوله: (فيمثل الحقير بالحقير كما يمثل العظيم بالعظيم وإن كان الممثل أعظم من كل عظيم) هذا صريح فيما قلنا من أن شرط التمثيل أن يكون الممثل به على وفق الممثل له على أن الضمير في أن يكون راجع إلى الممثل به دون التمثيل.

قوله: (كما مثل في الإنجيل غل الصدر بالنخالة والقلوب القاسية بالحصاة ومخاطبة السفهاء بإثارة الزنابير) والجامع بين غل الصدور والنخالة استكراه النفوس عنهما والعراء عن الفائدة والاضرار لكن في الأول معنوي وفي الثاني حسي والجامع بين القلوب القاسية والحصاة عدم التأثر فإن الحصاة لا يؤثر فيها النار والماء والريح والقلب القاسي لا يؤثر فيها الآيات الزاجرة والأخبار الناهية والجامع بين مخاطبة السفهاء وإثارة الزنابير كونهما منشأ لأذى إذ الاثارة تؤدي إلى لدغ الزنابير لدغاً حسياً والمخاطبة تؤدي إلى الشتم الذي هو لدغ معنوي ليس له التيام ومثل في الإنجيل أيضاً لا تكونوا كالمنخل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة كذلك أنتم تخرجون الحكمة من أفواهكم وتبقون الغل في صدوركم وفيه بيان لشيوع الأمثال في الكتب الإلهية.

قوله: (وجاء في كلام العرب اسمع من قراد واطيش من فراشة وأعز من مخ

قوله: اسمع من قراد ذكر في المستقصى يزعم العرب أن القراد يسمع الهمس الخفي من مناسم الإبل على مسيرة سبع ليالٍ أو سبع أميال فيثور في العطن ويقصد الطريق فإذا رأته اللصوص لم يشكو أن القافلة اقبلت أقول إن صح ذلك فالظاهر أنه بالإلهام لا بالسماع.

قوله: واطيش من فراشة أي أخف منها والفراشة التي تطير وتتهافت في السراج.

البعوض) وهو المراد بقوله وفشت في عبارات البلغاء إشارة إلى بيان فشوه وشيوعه في كلام البلغاء اسم من قراد بضم القاف وتخفيف الراء ما يلصق بالإبل ونحوها زعم العرب أنه يسمع همس سير الإبل على مسيرة سبع ليالٍ فيتحرك لاستقبالها ويقصد الطريق فإذا رأته اللصوص تيقنوا أن القافلة قد اقبلت وهذا بناء على زعمهم فيما

قوله: واعز من مخ البعوض يقال لما لا يوجد ويقال كلفتني مخ البعوض في تكليف ما لا يطاق وفي الكشاف قد تمثلوا فيها بأحقر الأشياء فقالوا اجمع من ذرة واجرأ من الذباب واسمع من قراد وأصرد من جرادة وأضعف من فراشة وأكل من السوس وقالوا في البعوضة اضعف من بعوضة وأعز من مخ البعوض وكلفتني مخ البعوض ولقد ضربت الأمثال في الإنجيل بالأشياء المحقرة كالزوان والنخالة وحبة الخردل والحصاة والأرضة والدود والزنابير.

قوله: اجمع من ذرة الذرة واحدة الذر وهو الصغار من النمل يزعمون أنها تدخر قوت سبع سنين وقوله أجرأ من الذباب لأنه يقع على أنف الملك وجفن الأسد فإذا ذب آب أي رجع ولما كان كلما ذب آب سمي ذباباً.

قوله: وأصرد من جرادة أي أبرد لأنها لا تظهر في الشتاء أبداً لقلة صبرها على البرد.

قوله: كالزوان بفتح الزاي وضمها هو حب مر يخالط البر قال في الإنجيل مثل ملكوت السماء كمثل رجل زرع في قريته حنطة جيدة نقية فلما نام الناس جاء عدوه فزرع الزوان فقال عبيد الزراع يا سيدنا أليس حنطة جيدة زرعت في قريتك قال بلى قالوا فمن أين هذا الزوان قال لعلكم إن ذهبتم إذ تلقطوا الزوان تقلعوا معه حنطة دعوهما يتربيان جميعاً حتى الحصاد فأمر الحصادين أن يلقطوا الزوان من الحنطة إلى الجرائن وأن يربطوه ما حز ثم يحرق بالنار ويجمعوا الحنطة إلى الخزائن التفسير الزراع أبو البشر والقرية العالم والحنطة الطاعة وزراع الزوان إبليس والزوان المعاصي والحصادون الملائكة الذين يتوفون بني آدم.

قوله: والنخالة قال لا تكون كمنخل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة كذلك أنتم تخرج الحكمة من أفواهكم وتبقون الغل في صدوركم.

قوله: وحبة الخردل قال اضرب لهم مثلاً آخر يشبه ملكوت السماء لو أن رجلاً أخذ حبة خردل وهي اصغر الحبوب فزرعها في قريته فلما نبتت عظمت حتى صارت كأعظم شجرة من البقول وجاء طير السماء فعشش في فروعها وكذلك الهدى من دعا إليه ضاعف الله أجره وعظمه ورفع ذكره ونجا من اهتدى.

قوله: والحصاة قال قلوبكم كالحصاة التي لا ينضجها النار ولا يلينها الماء ولا ينقسها الريح.

قوله: والأرضة قال لا تدخروا ذخائركم حيث السوس والأرضة فتفسدها ولا في البرية حيث اللصوص والسموم فيسرقها اللصوص ويحرقها السموم ولكن ادخروا ذخائركم عند الله.

قوله: والزنابير قال لا تنزوا الزنابير فتلدغكم فكذلك لا تخاطبوا السفهاء فيشتموكم كلها التفسير الكبير للإمام.

اشتهر بينهم سواء طابق الواقع أم لا فلا وجه للبحث في مثل هذا بأن هذا الإلهام مع أن إثبات الإلهام له من سوء الإفهام واطيش من فراشة أي أخف منه[١] وهذا كما أنه مثل في الطيش أي الخفة على ما ذكر في الصحاح هو أيضاً مثل في الضعف على ما نقل عن المستصفى ولهذا قال في الكشاف وهو أضعف من فراشة وأعز من مخ البعوض من العزة بمعنى الندور[٢] لا بمعنى ضد الذل والمخ هو الدماغ والدهن في داخل العظام والبعوض فعول من البعض وسيأتي تمام بيانه ومما جاء في عبارات البلغاء اجمع من الذرة وأجرأ من الذباب إلى غير ذلك مما لا يكاد يحصى وغرضه من هذا البيان إلزام المنكرين وهم مشركو العرب واليهود بأن القرآن نزل على وفق محاورات العرب فكما في عبارات البلغاء شاع تمثيل الحقير بالحقير كما شاع تمثيل العظيم بالعظيم وإن كان الممثل من أشرافهم وأعيانهم كذلك شاع في كلام الله تعالى وانكارهم القرآن لا يضر ذلك إذ انكار التمثيل ليس لانكارهم القرآن بل لأن الله تعالى أجل من أن يضرب الأمثال ويذكر الذباب والعنكبوت[٣] كما نقله المص عنهم بقوله لا كما قالت الجهلة الخ كأنهم قالوا هب أن القرآن كلام الله تعالى لكن الأمثال المضروبة ليست بمناسبة لجلال الله تعالى فرد الله تعالى بهذا النظم الجليل انكارهم إياه ببيان حسنه وما هو الشرط فيه أثر ردهم ارتيابهم في القرآن بالتحدي وافحام كافة الفصحاء وإلى هذا أشير في الكشاف حيث قال والعجب منهم كيف ينكرون ذلك وما كان الناس يضربون الأمثال بالبهائم والطيور وأخفاش الأرض والحشرات والهوام وهذا أمثال العرب بين أيديهم مسيرة في حواضرهم وبواديهم انتهى ومراده ما ذكرناه من أن القرآن أنزل على اصطلاح العرب وبعد تسليم القرآن كما هو الظاهر من مقالهم إنكارهم ذلك من أعجب العجائب واشنع المعائب والقول بأن هذا ليس في مقابلة انكارهم[٤] بل هو دليل اقناعي ذكره ثانياً لاطمئنان قلوب المؤمنين بعد أن ذكر الدليل الإلزامي وقضى الوطر عن الزامهم ضعيف لا يعبأ به.

قوله: (لا ما قالت الجهلة من الكفار لما مثل الله تعالى حال المنافقين بحال

قوله: لا ما قالت الجهلة عطف على قوله أن يكون على وفق الممثل به أي والشرط في التمثيل أن يكون على وفق الممثل بأن يكون حاله كحال الممثل به لا كما زعمت الجهلة ويجوز أن يكون بدلاً من قوله دون الممثل.

---

(١) يضرب لمن له خفة. (٢) يضرب للشيء النادر الوجود.

(٣) على ما فهم من سبب النزول.

(٤) حتى يرد أن المنكرين مشركو العرب واليهود على اختلاف الروايتين وكلا الفريقين كما ينكرون القرآن ينكرون الإنجيل فقوله ولقد ضربت الخ لا يجدي نفعاً في مقابلة انكارهم واستبعادهم.

المستوقدين وأصحاب الصيب وعبادة الأصنام في الوهن والضعف ببيت العنكبوت وجعلها أقل من الذباب وأخس قدراً منه الله أعلى وأجل من أن يضرب الأمثال ويذكر الذباب والعنكبوت) عطف على مقدر يفهم من الفحوى أي والصواب ما ذكرنا لا ما قالت الجهلة فإنه وهم فاسد والعطف على قوله وهو أن يكون على وفق الممثل له بعيد مبنى ومعنى أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأن قوله وهو أن يكون بيان شرط التمثيل قوله لا ما قالت يكون حينئذٍ نفي كون ما قاله الجهلة شرطاً وهم لم يبينوا الشرط إلا أن يقال إن الشرط فهم من قولهم وهو كون المثل به موافقاً للممثل بزنة اسم الفاعل فإذا جنح إلى ما يفهم من الفحوى فما ذكرنا يكون أولى قوله وعبادة الأصنام أي ومثل عبادتها الخ هذا التمثيل مذكور في سورة العنكبوت وجعلها أقل الخ مذكور في سورة الحج ولا يضر عدم كونهما مذكورين في هذه قوله فيما مر لما كانت الآيات السابقة الخ بيان الارتباط لا انحصار التمثيل فيها.

قوله: (وأيضاً لما أرشدهم إلى ما يدل على أن المتحدى به وحي منزل ورتب عليه وعيد من كفر به ووعد من آمن بعد ظهور أمره شرع في جواب ما طعنوا به فيه فقال: ﴿إن الله لا يستحيي﴾ [البقرة: ٢٦] **أي لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيي أن يمثل بها لحقارتها)** هذا وجه ثانٍ للارتباط ومعطوف على قوله لما كانت الآيات السابقة فحينئذٍ يكون ﴿إن الله لا يستحيي﴾ الآية متعلقة بقوله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب﴾ [البقرة: ٢٣] الخ وإنما أخره مع أن قرب المتعلق وهو: ﴿إن كنتم﴾ [البقرة: ٢٣] الآية يؤيده لأن الأول راجح أما أولاً فلأنه إن في الأول تقوية التمثيلات السابقة وبيان حسنها والذب عنها وفي هذا تقوية المتحدى به وتأييد ما يزيل الريب عن المنزل لأنه لما ذكر الذباب والعنكبوت ضحكت اليهود وقالوا هذا لا يشبه كلام الله تعالى فقال تعالى رداً عليهم ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ﴾ الآية بخلاف الوجه الثاني وأما ثانياً فلأن في الوجه الأول موافقة شأن النزول كما أشار إليه بقوله لا ما قالت الجهلة الخ

قوله: الله أعلى وأجل مقول القول لقالت الجهلة.

قوله: وأيضاً لما أرشدهم شرطية معطوفة على شرطية قبلها أعني قوله لما كانت الآيات السابقة أي كما عقيب الآيات السابقة المتضمنة لأنواع من التمثيل ببيان جنس التمثيل وما هو الحق له شرع أيضاً إلى جواب ما طعنوا بالقرآن بقوله: ﴿إن الله لا يستحيي﴾ [البقرة: ٢٦] بعد ما أرشدهم إلى ما يدل على أنه وحي منزل من الله تعالى بقوله: ﴿وإن كنتم في ريب﴾ [البقرة: ٢٣] الآية ورتب عليه وعيد من كفر بقوله ﴿وإن لم تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] الخ ووعد من آمن بقوله: ﴿وبشر الذين آمنوا﴾ [البقرة: ٢٥] الخ عن الحسن وقتادة لما ذكر الله الذباب والعنكبوت في كتاب وضرب للمشركين به المثل ضحكت اليهود وقالوا ما يشبه هذا كلام الله فأنزل الله هذه الآية جواباً لطعنهم هذا بين رحمه الله في ذكر هذه الآية هنا وجهين الأول مبني على أنها مربوطة بقصة المنافقين وتمثيلهم تارة بمستوقدي نار وتارة بأصحاب صيب جيء بها لبيان حسن مطلق التمثيل الداخل فيه بمثيل المنافقين بما ذكر دخول لا أولياً والثاني على أنها مرتبطة بآية التحدي بالقرآن ذكرت للذب عن الطعن فيه بعد ما ثبت وعلم أنه معجز.

ورتب عليه وعيد من كفر به بقوله: ﴿فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] الآية ووعد من آمن بقوله: ﴿وبشر الذين آمنوا﴾ [البقرة: ٢٥] الآية بعد ظهور أمره أمر الوحي بعجز البلغاء عن آخرهم ما طعنوا فيه من ضحك اليهود كما مر قوله أي لا يترك بيان المراد هنا وسيجيء معنى الاستحياء الحقيقي واستحالته في شأنه تعالى فالمراد به هنا الترك مجازاً إما مرسلاً أو استعارة تبعية وسيأتي التفصيل.

قوله: (والحياء انقباض النفس عن القبيح مخافة الذم وهو الوسط بين الوقاحة التي هي الجرأة على القبائح وعدم المبالاة بها والخجل الذي هو انحصار النفس عن الفعل مطلقاً) انقباض النفس تغيرها عن القبيح أي عما يعاب به ويذم ولذا قال مخافة الذم فإن للنفس أي الروح كيفيات تعرض لها تبعاً لانفعالات حادثة وما لم تكن ملكة راسخة لا تسمى كيفية فإن الحياء من الأخلاق الفضيلة والخلق لا يكون إلا ملكة راسخة ولهذا قال وهو الوسط بين الوقاحة إشارة إلى أن الحياء خلق حميد لأنه وسط بين الإفراط وهو الوقاحة والتفريط وهو الخجل الخ وكل صفة وخلق وقع بين الإفراط والتفريط فهو حميد وصاحبه سعيد وبهذا تبين ضعف ما قال بأن الراغب لم يفرق بين الحياء والخجل فإن الخجل على ما فسره المص تفريط مذموم والحياء كما عرفت وسط ممدوح فكيف يظن اتحادهما ومن لم يفرق فلعله فسره بما فسر به الحياء أو مراده عدم الفرق في انقباض النفس المشترك بينهما اشتراكاً معنوياً وإلا فالحياء من شعب الإيمان والخجالة ليس كذلك وأما الحياء لاحتشام من يستحيي منه فراجع إلى ما ذكره المص لأن احتشامه وعظمته قد يؤدي إلى فعل قبيح فلتوهم القبيح يحصل له الحياء والمراد بالقبيح في كلام المص عام للقبيح الموجود والموهوم والوقاحة بفتح الواو بزنة كراهة وكذا الوجازة والوساطة والوثاقة والوداعة وقيل الوقاحة بضم الواو كالوقوحة قلة الحياء ولعله اطلع عليه والمستفاد من كلام المص أن الوقاحة عدم الحياء وتغير اللون ونحوه ليس داخلاً في مفهوم الحياء لأنه كما عرفت ملكة راسخة وكيفية نفسانية قائمة بالنفس فكيف تكون الأمور الظاهرة داخلة في مفهومه غايته أنه أمارة وعلامة على وجودها في الذهن كالغضب والفرح وقد توجد تلك الأمارة ولم يتحقق ذلك لجواز تخلف المدلول عن الأمارة كما في العكس وبالجملة جميع الأخلاق فضيلة أو رذيلة من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس وليس شيء من الأمور

قوله: الحياء انقباض النفس عن القبيح مخافة الذم ذكر بعضهم أنه لم يرد به التعريف إذ قد يكون لاحتشام من يستحي منه بل هو في أكثر النفوس الظاهرة والحق أن الكيفيات النفسانية لا تحتاج إلى تعريف لكونها وجدانيات فإن عرفت كان التعريف لفظياً فالظاهر أنه عرفه ههنا ليبني عليه كيفية جواز اطلاقه على الله بحمله على المعنى المجازي لما أن حقيقته من لوازم النقص لا يليق بحاله تعالى.

قوله: انحصار النفس مطلقاً أي سواء كان الفعل قبيحاً أو لا وسواء كان ذلك الانحصار لأجل مخافة الذم أو لا.

الظاهرة داخلة في حقيقتها كالشجاعة والسخاوة والكبر والعجب والأمور الظاهرة بسببها علامة لها وقد تطلق هذه على تلك الأمور مجازاً.

قوله: (واشتقاقه من الحياة فإنه انكسار يعتري القوة الحيوانية فيردها عن أفعالها) رسم في جميع النسخ بواو بعد الياء كما ترسم الصلاة ونحوها كذلك فتقرأ ألفاً وقيل إنها واو لفظاً وخطاً بوزن ثمرة ولم يعل لئلا يلتبس بحية واحدة الحيات وهو خطأ منه غره فيه ما وقع في القاموس فإن هذه اللفظة لم تثبت إلا شذوذاً فلا وجه لجعلها أصلاً وإن لم نقل باختصاصه بالعلم والمراد بالاشتقاق الأخذ وقد عرفت أن الأخذ عام للجوامد والمشتقات وهذا مراد من قال إن الاشتقاق لا يختص بالمشتق بل يجري في الجوامد وهو الأخذ من أصل بنوع من التصرف فيه وأما نوع التصرف فيه لفظاً فظاهر وأما التناسب معنى فما أشار إليه بقوله فإنه أي الحياء انكسار وهو المراد بقوله انقباض النفس أي انكسار وتغير معنوي يعتري القوة الحيوانية وهي قوة حساسة أو ما يقتضيها سيأتي من المص تفصيله فيردها عن أفعالها أي القوة الحيوانية فلكونها منشأ للأفعال أضيفت إليها وإيراد الجمع نظر إلى إفرادها بطريق انقسام الآحاد على الآحاد وجه الرد عن أفعالها هو أن الحياة تتبعها قوة نفسانية كالإحساس ونحوه فإذا استحيى إنسان كانت قواه المحركة له لانحصارها منكسرة عما يريده فيتركه وقال الواحدي قال أهل اللغة الاستحياء الحياة لأن استحياء الرجل من قوة الحياة فيه لشدة علمه بواقع الذم والعيب والحياة من قوة الحس قيل ولقد أجاد المص في صنيعه حيث فسر الحياء أولاً ثم أتى في بيان اشتقاقه بما فسر به الزمخشري تتميماً للفائدة وإيماء إلى اتحادهما انتهى ولا يخفى عليك أن ما يستفاد من هذا التعريف أن الحياء ما يرد الإنسان عن أفعاله مطلقاً حسناً كان أو قبيحاً ولا يخفى ضعفه لأن ما ثبت في موقعه أن الحياء أي الانقباض عن الأمور الحسنة كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وترك السنن كالسواك والمشي حافياً وغير ذلك فهو مذموم جداً لأنه ليس حياء حقيقة بل في صورة الحياء ففي الحقيقة جبن وضعف في الدين أو رياء أو كبر ولو قيل إنه حياء حقيقة لكن من الناس دون الله تعالى ورسوله لكان افحش فساداً من المذكور فإن الحياء كما عرفت أنه شعبة من الإيمان كما في الحديث فهو ممدوح بأسره وأما في التعريف الأول وهو انقباض النفس عن القبيح أي عن فعل القبيح ولو كان المعنى عن جهة القبيح وبسببه لا يضرنا أيضاً لأن قوله مخافة الذم ينادي أن المراد بالانقباض انحصار النفس عن فعل السوء أو ترك الحسن ويؤيده قوله في الخجل انحصار النفس عن الفعل مطلقاً فلا جرم أنه يجب تقييد الأفعال في قوله فيردها عن أفعالها بالقبيحة وأما الخجل فما يفهم من كلام المص حيث جعله تفريطاً للحياء كما جعل الوقاحة افراطاً للحياء وكلاهما مذمومان لكن قوله مطلقاً أي سواء كان الفعل قبيحاً أو حسناً وسواء كان لمخافة الذم أو لا كما فسره أرباب الحواشي لا يلائم ما فهم من كلامه لأنه حينئذٍ يكون أعم من الحياء فمادة الاجتماع يكون حسناً وهو خلاف المفهوم ويمكن الجواب بأن هذه الكيفية الراسخة في

القلب مذموم ولو باعتبار تحققها في ضمن الحسن وبسبب كونها منشأ لترك الجميل وكونها منشأ لترك القبيح غيب معتد به إذ المنشأ للحسن والقبيح فالقبيح راجح كما إذا اجتمع الحلال والحرام فالحرام غالب.

قوله: (فقيل حيي الرجل كما قيل نسي وحشي إذا اعتلت نساه وحشاه) حيي من باب علم كما قيل نسى وحشى إذا اعتلت نساه بفتح النون والقصر عرق يخرج من الورك ويستبطن الفخذين ثم يمر بالعرقوب ومنه المرض المعروف بعرق النسا وحشاه وهو ما انضمت عليه الضلوع والجمع احشاء والسر في ذلك ما قاله البعض إن ابنية الأفعال وصيغها لها معانٍ وأصلها أن يكون لوجود مأخذ الاشتقاق والمعنى المصدري في الفاعل وقد يجيء لغير ذلك كما في رأسه وجلده أصاب رأسه وجلده وللإزالة كما في قشره إذا أزال قشره وللأخذ منه نحو ثلثه إذا أخذ ثلثه وقد يكون لإصابة آفة بأصله سواء كان معنى أو عيناً وإن خصه في التسهيل بالثاني كنسى إذا اعتل نساه وهذا معنى مستقل ويجوز ارجاعه للإزالة أو للإصابة أو للأخذ منه لأنه ينقص قوته ويؤيد الأول تمثيله في الكشاف بقوله هلك حياء كما يؤيد الأخير قوله فتنقص الحياة انتهى فمعنى حيي الرجل اعتل حياته أي تنقص حياته بسبب انكسار القوة الحيوانية نبه عليه المص بقوله كما قيل الخ حيث قال إذا اعتلت نساه فإذا معنى حيي الرجل وكذا حييت المرأة اعتلت حيوته ولو صرح به لكان أفيد والانكسار مطاوع كسر لكنه معنى فيكون مجازاً فيهما.

قوله: (وإذا وصف به الباري تعالى كما جاء في الحديث إن الله تعالى يستحيي من ذي الشيبة المسلم أن يعذبه إن الله حيي كريم يستحيي إذا رفع العبد يديه إليه أن يردهما صفراً حتى يضع فيهما خيراً) إطلاق الحياء عليه تعالى لا بد من التأويل لأنه وإن ورد اطلاقه عليه في الحديث الشريف بل الآية أيضاً لكنه على سبيل المجاز أو على سبيل المشاكلة وصحة اطلاق الاسم عليه تعالى حين ورد في الشرع إذا لم يكن على سبيل المجاز أو المشاكلة كالماكر والخادع فإنها لا يصح اطلاقهما عليه تعالى بلا تأويل وإن وردا في الشرع[١] وإليه أشار المص في تفسير الرحمن حيث قال واسماء الله تعالى إنما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي أفعال دون المبادىء التي تكون انفعالات انتهى فلا يعرف وجه ما

قوله: كما قيل نسى وحشى إذا اعتلت نساه وحشاه قال الأصمعي النسا بفتح النون مقصور وهو عرق يخرج عن الورك فيستبطن الفخذين ثم يمر بالعرقوب حتى يبلغ الحافر والحشى الربو وهو النفس العالي وكما إذا اعتلت نساه وحشاه يقال نسى وحشى يقال حيي الرجل إذا كان من الانكسار منقص الحياة فمعنى حيي الرجل اعتل حياته.

قوله: أن الله حيي كريم وذلك في حديث سلمان رضي الله عنه فإنه روى أن النبي ﷺ قال: إن الله حيي كريم يستحيي إذا رفع إليه العبد يديه أن يردهما صفراً يعني خالياً رواه أبو داود والترمذي.

---

(١) كما صرح به النحرير التفتازاني في شرح المقاصد.

نقل عن السمرقندي في شرح التأويلات اختلف أهل الكلام في إضافة الحياء إلى الله تعالى فقال قوم بجوازه لوروده في الآية والحديث لأنه قد يحمد منه ما لا يحمد من الشاهد والحياء محمود فهو أحق بالإطلاق وقيل لا يجوز لأنه انقباض القلب وانزواؤه لما يسوؤه ولخوف العجز وهو محال في حقه تعالى فلا يجوز إلا بتأويل كما سيأتي والثاني ظاهر وأما الأول فلا يعرف له وجه إذ الظاهر أنهم أرادوا جواز اطلاقه على الحقيقة بقرينة المقابلة للثاني فإن عندهم يجوز بتأويل أي بمجاز أو مشاكلة وعند أولئك المجوزين يجوز اطلاقه عليه تعالى بلا تأويل ولا اظن أن أحداً ذهب إليه إذ فساده أظهر من أن يخفى ألا يرى أن الرحمن والرحيم محمودان ومع ذلك لا يصح إطلاقهما عليه تعالى بلا تأويل لأن أصل معنى الرحمة رقة القلب وهو محال في شأنه تعالى فاستحالة انقباض القلب الذي هو الحياء أجلى من كل البديهيات فلو قالوا لا نريد به هذا فيرجع إلى القول الثاني فحينئذٍ الخلل إما في النقل أو في المنقول قوله كما جاء في الحديث تمسك بالحديث لأنه في الآية كان منفياً عنه تعالى فهو في الظاهر كقوله ليس بجوهر ولا عرض لكن ليس فيها لنفي الاستحياء نفسه بل الاستحياء المتعلق بالضرب فيفيد ثبوت أصل الفعل بناءً على أن محط الفائدة في النفي بل في الاثبات القيد وإن لم يكن قطعياً لكن لما احتمل نفي المقيد والقيد جميعاً أتى بالحديث الصريح في ذلك والحديث الأول أخرجه البيهقي في الزهد عن أنس رضي الله تعالى عنه وابن أبي الدنيا عن سلمان رضي الله عنه والمعنى أن الله تعالى يستحيي أي يعامل معاملة من يستحيي ففيه استعارة تمثيلية والتصدير بكلمة أن وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي لتقوية الحكم والمبالغة في تحقق مضمون الجملة والتعبير بالاسم الجليل لإفادة أن ذلك الاستحياء في غاية من المبالغة لصدوره عن عظيم موصوف بجميع وصف كريم من ذي الشيبة بفتح وسكون مصدر شاب يشيب شيباً وشيبة وقد يطلق على اللحية الشائبة أيضاً لكن المراد هو الأول لأنه شامل لمن وصل إلى سن الشيخوخة ولم يعرض البياض في لحيته ولأن إضافة ذو إلى اسم الجنس الذي هو المصدر هو المتبادر فاحتمال كون المراد اللحية الشائبة بعيد المسلم بالجر صفة ذي احتراز عن غيره وأما بدليته منه فليس بمناسب أن يعذبه بدل اشتمال من ذي الشيبة أي يستحيي من تعذيبه وذلك وقار من الله تعالى يمنع الشيب عن الغرور والطرب والنشاط ويميل إلى الطاعة والتوبة ويكسر نفسه عن الشهوات فيصير ذلك نوراً يسعى بين يديه في ظلمات الحشر إلى أن يدخله الجنة كذا نقل عن الطيبي في شرح قوله عليه السلام من شاب شيبة في الإسلام كان له نوراً يوم القيامة فأفاد أن المراد ذلك لا أن الشيب لا يعذب وإن كان مصراً على العصيان إذ الأدلة الدالة على تعذيب العصاة تعم الشيوخ والشبان[1] والغرض تحريض الشيب على التوبة وقطع النفس عن

---

(١) وفيه أيضاً إشارة إلى أن الله تعالى مع عظمته وكبريائه إذا كان يستحيي من أن يعذب الشيخ الفاني فالشيخ أحق أن يستحيي حق الحياء من الله الأعلى أن يعصى ويتبع الهوى مع دنوه إلى لقاء الجزاء وفيه مبالغة عظيمة إلى ترغيب الاستحياء بحفظ البطن وما حوى.

الهوى والمواظبة على طاعة المولى لدنو ارتحاله من دار الفناء إلى دار البقاء بل الغضبان منهم باعث إلى أشد الغضب كما ورد في الحديث قوله إن الله حيي حديث آخر وترك العطف لأن قصده التعديد وهذا الحديث أخرجه أبو داود والترمذي وحسنه والحاكم عن سلمان وصححه بدون قوله حتى يضع فيهما خيراً حيي فعيل بثلاث ياءات من الحياء بمعنى الاستحياء كريم كالتأكيد لمعنى حيي يستحيي جملة مستأنفة بإعادة صفة من استؤنف عنه الحديث من قبيل أحسنت إلى زيد صديقك القديم أهل لذلك والسؤال المقدر هنا لماذا كان تعالى حيياً فأجيب بذلك وقيل جملة مفسرة لا محل لها من الإعراب وهذا كما ترى إذا رفع العبد أي عبده المسلم وفي اختيار إذا وصيغة المضي تنبيه على تحقق وقوعه وكثرة حصوله أي إذا رفع نحو السماء لأنها قبلة الدعاء أو إذا رفع إلى جانب القبلة والجمع بينهما أحرى وفيه إشارة إلى استحباب رفع اليدين إلى حذاء الصدر كما يستحب مسح الوجه بهما أيضاً قوله أن يردهما أي من أن يردهما متعلق بيستحيي وجواب إذا محذوف إن جعل شرطاً أو ظرف ليستحيي أو لأن يرد صفراً بكسر الصاد المهملة وسكون الفاء أي خالياً عن الفوائد إما بإعطاء المسؤول بعينه أو بمنافع أخر دنيوية أو أخروية بعد مراعاة شرط الإجابة والاستجابة وإلى هذا أشار بقوله عليه الصلاة والسلام حتى يضع فيهما خيراً ودفع الشر خير أيضاً أفرد صفراً لأنه في الأصل مصدر يستوي فيه الواحد المذكر وغيره وفي الكشاف هو جار على سبيل التمثيل مثل تركه تخييب العبد وأنه لا يرد يديه صفرا من عطائه لكرمه بترك من يترك رد المحتاج إليه حياء منه أي الكلام محمول على الاستعارة التمثيلية وسيجيء توضيحه.

قوله: (فالمراد به الترك اللازم للانقباض كما أن المراد من رحمته وغضبه إصابة

قوله: فالمراد الترك اللازم للانقباض لما تقرر أن الألفاظ إذا لم يجز اطلاقها على الله تعالى بحسب المبادىء يراد بها الغايات واللوازم كالرحمة والغضب مثلاً فإن الرحمة في الأصل انعطاف يقتضي التفضل والإنعام والغضب غليان دم القلب للانتقام فإذا وصف بهما البارىء تعالى يراد بهما غايتهما وهما الانعام والانتقام لما أنهما بحسب مبدئهما وهما الانعطاف وغليان دم القلب لا يصح أن يوصف بهما البارىء تعالى لتعاليه عن صفات الأجسام فكذا الحياء فإن لها مبدأ وهو انقباض النفس وغاية لازمة له وهو ترك الفعل فعند وصف الله تعالى به يراد الترك لما أن المبدأ من سمات النقص قال صاحب الكشاف الحياء تغير وانكسار يعتري الإنسان من تخوف ما يعاب ويذم ثم قال فإن قلت جاز وصف القديم سبحانه به ولا يجوز عليه التغير والخوف والذم وذلك في حديث سلمان قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله تعالى حيي كريم يستحيي إذا رفع إليه العبد يديه أن يردهما صفراً حتى يضع فيهما خيراً قيل: هو جار على سبيل التمثيل مثل تركه تخييب العبد وأنه لا يريد به صفراً من إعطائه لكرمه بترك من رد المحتاج إليه حياء منه وكذلك معنى قوله: ﴿إن الله لا يستحيي﴾ [البقرة: ٢٦] أي لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيي أن يتمثل بها لحقارتها قال صاحب الانتصاف تأويل ما في الحديث لازم لأنه إيجاب فيحتاج إلى التأويل بالمعنى المجازي وأما الآية فلا تحتاج إلى التأويل لأن الحياء مسلوب عنه تعالى فيها فهو كقولك إنه تعالى ليس بجسم ولا عرض ثم أجاب عنه بأن السلب وقع عن مخصوص وإنما يكون ذلك في

المعروف والمكروه اللازمين لمعنييهما) الظاهر من كلامه أنه مجاز مرسل والعلاقة اللزوم لكن وجه اللزوم السببية والترك ههنا ليس حاصلاً بالانقباض فلفظ السبب إنما هو يطلق على مسببه الحاصل منه كاطلاق المطر على النبات الحاصل منه وإن جوز اطلاقه على جنس المسبب كما ذهب إليه البعض كاطلاق المطر على جنس النبات سواء حصل بالمطر أو غيره من مياه الآبار مثلاً فيجوز اطلاق الحياء هنا على جنس الترك وإن لم يكن ذلك الترك حاصلاً بالانقباض فالوجه ما أشار إليه سابقاً من قوله ترك من يستحيي من كونه استعارة تبعية[1] أو تمثيلية كما هو الظاهر شبه تركه ضرب المثل أو تخييب العبد وأنه لا

الممكنات ولو سلب عنه الحياء مطلقاً لتوجه ما ذكر كقولك لا يحول ولا يزول وأما ههنا فقال لا يستحيي أن يضرب وقال صاحب الانصاف في كلام الزمخشري في الكشاف ما يدل على التأويل إنما يحتاج إليه في الخبر لا في الآية فقف عليه تم كلامه.

قوله: وكأنه أراد بذلك قوله كيف جاز وصف القديم به وقوله وذلك في حديث سلمان رضي الله عنه فإن وصفه تعالى بالحياء إنما هو في الحديث وأما الآية ففيها سلب الحياء وقال الطيبي يرد قول صاحب الإنصاف إثبات الترك في تأويل الحديث بقوله مثل تركه ونفي الترك في تأويل الآية بقوله لا يترك ضرب المثل وقال بعض الأفاضل من شراح الكشاف قوله هو في قوله هو جار على سبيل التمثيل إن كان عائداً إلى قوله وصف القديم به فما قاله العراقي يعني به صاحب الإنصاف واضح ثم إن الزمخشري لما رأى أن السلب عن مخصوص وهو يقتضي تصوير الملكة استطرد بذكر تأويل الآية وإن عاد إلى قوله تعالى: ﴿إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً﴾ [البقرة: ٢٦] كان تأويل الآية مقصوداً أصلياً وتأويل الحديث مستطرداً وكان الأنسب تأخيره عن تأويل الآية فلعل قول صاحب الانصاف أوجه وقال بعضهم ما حاصله أن قوله: ﴿لا يستحيي أن يضرب مثلاً﴾ [البقرة: ٢٦] إما أن يكون سلباً محضاً أو عدم ملكة والأول لا يحتاج إلى تأويل كما إذا قيل ليس بجسم ولا عرض والثاني يحتاج إليه ولكنه منقوض بمثل قوله تعالى: ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ [البقرة: ٢٥٥] وقوله: ﴿ما اتخذ الله من ولد﴾ [المؤمنون: ٩١] فإن ذلك سلب عن مخصوص ولا يحتاج إلى تأويل وأجاب بجوابين أحدهما أن نفي الحياء وصف مذمة فإنه يقال للخائض فيما لا ينبغي لا حياء له ويقال إذا لم تستح فاصنع ما شئت ولا يكون وصف مذمة إلا إذا كان عدم الحياء عما من شأنه الحياء فإن سلب الحياء عما لا يصح له الحياء لا يكون ذماً قطعاً أما إذا كان من شأنه الحياء كان الحياء كمالاً له فنفي الحياء عنه سلب كمال فيكون مذمة والثاني لما كان نفي الحياء وصف مذمة فلو كان سلباً محضاً لا يصدق على الله تعالى وإيجاب الحياء غير صادق عليه لزم ارتفاع النقيضين فقد بان أن الحياء لا ينفي في العرف عن شيء إلا ومن شأنه الحياء فلهذا احتاج نفي الحياء عنه تعالى في الآية إلى التأويل كما احتاج إليه إثباته له تعالى في الحديث بخلاف السلوب فيما ذكر لأن تلك السلوب ليست صفات مذمة في العرف كسلب الحياء

---

(١) لكن اشكل بأن الترك ليس معنى حقيقياً للاستحياء فكيف يكون استعارة تبعية أو تمثيلية اللهم إلا أن يصار إلى معنى ما ذكر في التلويح من أنه قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كأنه الموضوع له وحاصله أن التجوز من المجاز جائز وإن انكره بعضهم.

يرد يديه صفراً من عطائه لكرمه بترك من يترك رد المحتاج إليه حياء منه أو شبه الهيئة الحاصلة من تركه تعالى تخييب العبد وأنه لا يرد يديه صفراً بل يرد وهما مملوءتان خيراً بالهيئة الحاصلة من ترك المحتاج إليه رد الفقير المحتاج حياء منه واعطى مطلوبه بأوفر ما يتمناه ويروم منه فاستعمل اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبهة بها في الهيئة المشبهة والمص أشار إلى الوجهين في الموضعين كما هو عادته والبعض حاول التوفيق فقال الانتقال في كل مجاز لغوي استعارة كان أو مجازاً مرسلاً من الملزوم إلى اللازم غايته أن يكون اللزوم في الاستعارة بطريق التشبيه انتهى ولا يخفى ما فيه على ذوي النهى إذ الأسد مثلاً كونه ملزوماً والرجل لازماً خفي جداً إلا أن يتكلف قوله إصابة المعروف لف ونشر مرتب نقل عن صاحب الانتصاف أنه لقائل أن يقول ما الذي دعاه إلى تأويل الآية مع أن الحياء الذي يخشى نسبته ظاهرة إليه تعالى مسلوب في الآية كقوله الله تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وجوابه ما مر من أن المسلوب هنا الحياء المقيد لا المطلق ومثله يفيد ثبوت أصل الحياء كما مر تحقيقه وأجيب أيضاً بأنه في العرف لا يسلب الحياء إلا عمن هو من شأنه فلذا احتيج إلى التأويل وأما قوله تعالى: ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ [البقرة: ٢٥٥] ﴿وما اتخذ الله من ولد﴾ [المؤمنون: ٩١] وقوله وهو يطعم ولا يطعم[١] فهو مسلوب كل منه مطلقاً ولو قيل لم يلد ذكراً ولم يأخذه سنة ولا نوم في هذه الليلة وليس بعرض قار الذات لاحتيج إلى التأويل.

قوله: (ونظيره قول من يصف ابلا شعر:

إذا ما استحين الماء يعرض نفسه كرعن بسبت في إناء من الورد)

فلا تحتاج إلى التأويل بحملها على المجاز فتكون حقائق لا مجازاة وقالوا إذا نفيت أمثال ذلك على الاطلاق بمعنى أنها ليست من شأنه وأنه لا يتصف بها كما في الأمثلة المذكورة لا يحتاج إلى تأويل وأما إذا نفيت على التقييد فقد رجع النفي إلى القيد وافاد ثبوت أصل الفعل أو إمكانه لا أقل فاحتاج إلى تأويل كما إذا قيل لم يلد ذكراً ولم يأخذه نوم في هذه الليلة وليس بعرض قار الذات ومن ذلك أن قولك ليس النهار صائماً حقيقة وقولك ليس نهار زيد صائماً مجاز وقال بعض الأفاضل كلا الجوابين مبني على أن نفي الحياء وصف مذمة ولقائل أن يقول هو وصف مذمة في الإنسان أو مطلقاً والأول مسلم ولكن ليس الكلام فيه والثاني ممنوع فإنه عرف الحياء بأنه تغير وانكسار يعتري الإنسان فلا يصدق على الله حقيقة وإذا كان كذلك فلا يكون عدم ملكة فلا يحتاج إلى تأويل والصواب أن يقال ما ورد في الحديث يحتاج إلى تأويل وقد أوله بجعله استعارة تبعية تمثيلية ولما كان النفي يرد على المعنى الإيجابي وكان معناه الإيجابي الترك كان النفي أيضاً كذلك والنفي عدم ملكة معناه المجازي لا الحقيقي هذا أقول فيكون استعمال النفي في الترك حينئذٍ في شأن الله تعالى على سبيل التجوز على المجاز فليتأمل فإن المقام من المداحض.

قوله: إذا ما استحين البيت للمتنبي أي تركن الضمير للنوق والكرع تناول الماء بفيه من

---

(١) هذا ضعيف لأنه في العرف أيضاً لا يسلب النوم إلا عمن هو من شأنه وكذا الاطعام واتخاذ الولد.

هو من قصيدة للمتنبي مدح بها أبا العهيد وقيل البيت لأبي الطيب قوله استحين بمهملتين من الاستحياء على لغة استحى[١] يستحي بحذف إحدى الياءين لكثرة الاستعمال واللام في الماء للعهد الذهني قوله يعرض نفسه حال من الماء أو صفة له إذ الماء في قوة النكرة كرعن من الكرع وهو شرب الماء بوضع الفم عليه والسبت[٢] بالكسرالجلد الذي سبت أي قطع شعره ودبغ استعارة لمشافر الإبل لكونها طاهرة عن الوسخ لكثرة وضعها على الماء وأراد بإناء من الورد المنهل الذي ينبت على حافاته الورد وجعل الموضع المتضمن للماء لكثرة الزهر فيه كأنه إناء من ورد والمعنى أنه يصف كثرة مياه الأمطار في طريقه وأنه أين ما ذهب رأى الماء يجري كأنه يسعى لإبله ليعرض نفسه عليها فالإبل تستحي من رده فتكرع فيها بمشافر كالسبت لنقائها ولينها والأرض المنبتة للأزهار كأنها من الورد ممتلىء ماء والمقصود أنها لا تشرب الماء عطشاً لكن حياء من رد الماء حيث عرض نفسه عليها والتنظير باستعمال الحياء حيث لا يتصور معناه الحقيقي بل لازمه وهو ترك رد عرض الماء حيث شربت الماء بلا عطش فهو نظير ما في الحديث وفي القرآن بلا فرق وأيد ذلك بما وقع في كلام الشاعر الذي يستشهد بكلامه لكن الشعر إن كان لأبي الطيب فأمر التأييد غير ظاهر واختير صيغة العقلاء لأن الاستحياء من خواص العقلاء وأما الكرع فليس من خواصها فصيغة العقل إما لمحافظة وزن الشعر أو للمشاكلة وفي رواية إذا ما استجبن بجيم وباء موحدة من الاستجابة وكرعن بسيب بسين مكسورة ومثناة تحتية ساكنة وباء موحدة والمعنى أن الماء يعرض نفسه وذاك يجيب والكرع بسيب أن تشرب الإبل الماء فتصوت مشافرها وسيب اسم صوت في شرابها كذا قيل فحينئذٍ لا استشهاد به لكن الأول رجحه الزمخشري واختاره المص.

قوله: (وإنما عدل به عن الترك لما فيه من التمثيل والمبالغة) أي الاستعارة التمثيلية

موضعه والسبت بكسر السين المهملة جلود البقر المدبوغة بالقرظ شبه مشافر الإبل بالسبت للينها ونقائها وشبه النقرة التي فيها الماء المحفوفة بالأزهار بإناء من الورد يصف الإبل وكثرة الماء عندها وأنها لا تعطش لكنها لكثرة عرض الماء نفسه عليها تستحيي منه فتكرع بمشافرها التي كالسبت يصف الإبل وكثرة الماء والكلاء عندها وأنها لا تشرب عطشاً بل إنما تشرب حياء من الماء حيث يعرض الماء نفسه عليها والبيت استشهاد على استعمال الاستحياء بمعنى الترك على سبيل التمثيل وقرينة المجاز إسناده إلى الإبل فإنها مما لا يصح أن يسند إليه حقيقة الاستحياء.

قوله: وإنما عدل به عن الترك يعني إذا كان المراد به معنى الترك كان الظاهر أن يعبر عن المعنى المقصود بلفظ الدال عليه بالمطابقة لكن عدل التعبير عنه به معنى الترك للتمثيل والمبالغة يريد بالتمثيل الاستعارة التمثيلية كما حققه صاحب الكشاف في تأويل ما وقع في الحديث بقوله هو جار على سبيل التمثيل مثل تركه تخييب العبد وأنه لا يرد يديه صفراً من عطائه لكرمه بترك من رد

---

(١) وأصله للحيوان يدخل أكارعه حين يخوض الماء ليشرب منه بفمه ثم عم لكل شرب.

(٢) بكسر السين المهملة وسكون الباء الموحدة.

وبه يظهر أن المستعار في الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظاً مفرداً إلا على أمور متعددة كما اختاره النحرير التفتازاني وأما المانع له فله أن يقول هذا من قبيل الاكتفاء بالجزء الذي هو المقصود وما حذف مراد قد مر تفصيله في قوله تعالى: ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾ [البقرة: ٥] الآية وقوله تعالى: ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ [البقرة: ٧] الآية وقد مر توضيح الاستعارة التمثيلية في حل قوله فالمراد به الترك الخ ومنه ظهر أن كون الكلام تمثيلاً راجح عنده من كونه مجازاً مرسلاً فقط فهو مجاز مرسل أولاً ثم استعارة تبعية على ما فهم من كلامه هنا أو هو استعارة تبعية أولاً اعتبرت معها استعارة تمثيلية أو لا كما سلف التحقيق فيه والمبالغة إذ المجاز لاسيما الاستعارة أبلغ وهذا من عطف المعلول.

قوله: (وتحتمل الآية خاصة أن يكون مجيئه على المقابلة) خاصة أي دون ما وقع في

المحتاج إليه حياء منه وكذلك معنى قوله: ﴿إن الله لا يستحيي﴾ [البقرة: ٢٦] أي لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيي أن يتمثل بها لحقارتها تم كلامه وبهذا ظهر أن المستعار في الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظاً مفرداً دالاً على معنى مركب كلفظ الاستحياء هنا وكلفظ على في ﴿أولئك على هدى﴾ [البقرة: ٥] ومعنى المبالغة فيه هو ما في الاستعارة من إبراز المستعار له في صورة المستعار منه وأنها لكونها من أقسام المجاز كإثبات الشيء بالبينة وتنوير الدعوى بالبرهان وهذا هو وجه قولهم المجاز أبلغ من الحقيقة.

قوله: ويحتمل الآية خاصة أن يكون مجيئه على المقابلة يعني يحتمل أن يكون قوله عز وجل: ﴿إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً ما بعوضة﴾ [البقرة: ٢٦] فقط لا مع ما بعده من الآيات مجيئاً على طريق المقابلة ليس المراد من المقابلة معناها الاصطلاحي عند علماء البديع وهي أن يؤتى بمعنيين متوافقين أو أكثر ثم بما يقابل ذلك على الترتيب كقوله تعالى: ﴿فليضحكوا قليلاً وليبكوا كثيراً﴾ [التوبة: ٨٢] بل المراد بها المشاكلة المذكورة في علم البديع وهي أن يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقاً نحو لفظ اطبخوا في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا أو تقديراً كقوله: ﴿صبغة الله﴾ [البقرة: ١٣٨] وههنا لما قالوا أما يستحيي رب محمد أن يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت اجيبوا بأن لا يستحيي أي لا يترك لكن أطلق عليه الاستحياء على سبيل المشاكلة كما في قوله: ﴿فيستحيي منكم والله لا يستحيي من الحق﴾ [الأحزاب: ٥٣] ومن الله قول أبي تمام:

من مبلغ افناء يعرب كلها أني بنيت الجار قبل المنزل

في مدح أبي الوليد ابن القاضي أحمد بن أبي داود أوله:

بوأت رحلي في المراد المبقل فرتعت في أثر الغمام المسبل

والافناء الاخلاط أي جماعات يعرب ويعرب اسم رجل وهو يعرب بن قحطان ثم سميت القبيلة به وفناء الدار ساحتها والجمع افنية يقال هو من فناء الناس إذا لم يعلم ممن هو والمراد في البيت التعميم لأنه إذا بلغ الافناء فالمعارف أولى وجه المشاكلة فيه أنه ذكر بناء الجار لوقوعه في صحبة الدار والمنزل لأن المراد بناء المنزل فالآية وقول أبي تمام من المشاكلة التحقيقية غير أن المصاحب والمصاحب في البيت وقعا في كلام شخص واحد وأما في الآية فالمصاحب في قول الكفرة والمصاحب في قول المجيد.

الحديث على المقابلة أي المشاكلة وأما المقابلة في اصطلاح البديع وهي أن يؤتى بمعنيين متوافقين أو أكثر ثم يؤتى بما يقابل ذلك فلا تناسب هنا فهي بالمعنى اللغوي والمراد بالمشاكلة المشاكلة التقديرية كما هو الظاهر من قوله **(لما وقع في كلام الكفرة)** من قولهم أما يستحيي رب محمد أن يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت قيل هي غير الاستعارة لكن ظاهر أنه ليس بحقيقة ووجه التجوز غير ظاهر وظاهر كلامهم أن مجرد وقوع مدلول هذا اللفظ في مقابلة ذلك جهة التجوز والجواز ولا خفاء في أنه يمكن في بعض صور المشاكلة اعتبار الاستعارة لكن الكلام في مطلق المشاكلة سيما مثل قوله اطبخوا لي جبة وقميصا انتهى فاستفيد من كلامه أن في صورة المشاكلة أن تحقق علاقة مشابهة أو غيرها فيكون جهة التجوز تلك العلاقة فح يكون المشاكلة لتحسين الكلام وإلا فنفس المشاكلة تكون من العلاقة المصححة للتجوز وهو الأحسن الأولى إذ نفس المشاكلة كونها علاقة مع أنها غير معدودة منها في المشهور ضعيف فلا يلتفت إليها عند تحقق العلاقة المعتبرة وبعضهم وجه ذلك فقال ويمكن أن يقال جهة التجوز هي المجاورة في الخيال فإن خياطة الجبة والقميص مثلاً إذا كانت مطلوبة عند شخص ارتسم صورتها في خياله لكثرة ما ناجى بها نفسه فإذا أورد صورة الطبخ في خياله بأن قيل اقترح شيئاً نجد لك طبخه يقارن صورة الطبخ والخياطة في خياله فجاز أن يعبر عن الخياطة بالطبخ فيقول اطبخوا لي جبة وقميصاً وأما المصاحبة في الذكر فلا تصلح لأن تكون جهة التجوز لأن حصولها بعد استعمال المجاز والعلاقة يجب أن تكون حاصلة قبله ليلاحظه فيستعمل المجاز انتهى وأنت خبير بأن ما ذكره لا يجري في مثل قوله تعالى: ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾ [المائدة: ١١٦] الآية إلا بتكلف بعيد وأيضاً هذا يقتضي صحة التجوز في كل موضع تحقق فيه تقارن الصور في الخيال فإنه حينئذٍ منشأ صحة ذلك لا خصوص المشاكلة وأيضاً عد النكرة في الاثبات قرينة للعموم كما اعترف ذلك القائل في حاشية المطول فالأولى أن المشاكلة نفسها من العلاقة ما لم يتحقق علاقة أخرى والاكتفاء بتقدم العلاقة على التجوز تقدماً ذاتياً كتقدم الوضع على الدلالة والنكرة في الاثبات والمجاز في الزيادة ونحوهما من العلاقات تقدمها ذاتي وفي كلام المص صريح في أنه حمل الاستحياء في الآية على الاستعارة وتعرض الحديث الشريف لتكثير الأمثلة وتوفير الفوائد لا أنه لم يحمل ما في الآية على المجاز لكونه مسلوباً وقد عرفت سره بأن النفي راجع إلى القيد على ما هو الأصل والغالب بل ادعى الشيخ عبد القاهر كليته مبالغة فاقتضى ثبوت أصل الحياء ثم الظاهر من كلامه أن المشاكلة وجه مستقل لمجيء الاستحياء مع أن الاستعارة والمجاز ممكن فيها فتأمل في توجيهه.

قوله: (وضرب المثل اعتماله من ضرب الخاتم وأصله وقع شيء على آخر) قيل

قوله: وضرب المثل اعتماله أي صنعه وإيجاده قال الراغب الضرب إيقاع شيء على آخر ولتصور اخلاف التضرب خولف بين تفاسيرها كضرب الشيء باليد والعصا والسيف ونحوها وضرب الدراهم اعتباراً بضربه بالمطرقة والضرب في الأرض الذهاب فيها وهو ضربها بالأرجل

هكذا في النسخ وليس بسديد لأن الاعتمال هو العمل لنفسه صرح به في الأساس ولا يلائم لقوله من ضرب الخاتم فإنه اعم من ضربه لنفسه ولغيره وكذا نقل غيره من القاموس حيث قال واعتمل عمل لنفسه ولا مجال لمنع ذلك فجوابه أن المص استعمل المقيد في المطلق مجازاً والداعي إلى المجاز التنبيه على كثرة المقيد ويقرب منه ما قيل المراد من اعتمال المثل اعماله لنفسه بجعله جزءاً من كلام نفسه مؤدياً ما أراده من المعنى ولا ينافيه قوله من ضرب الخاتم فإنه وإن كان أعم من ضربه لنفسه لكن يجوز أن يكون المأخذ عاماً والمأخوذ خاصاً عرض له الخصوص من جهة المادة انتهى الأولى من جهة الصورة ولا يخفى عليك ضعف هذا فالوجه ما سلف وفي بعض النسخ اعتماده وهو القصد إليه وصنعه من ضرب اللبن وضرب الخاتم وقد فسر الاعتماد هنا بالذكر والقصد إليه وبجعل مضربه معتمداً على مورده وهذا المعنى الأخير هو الموافق للاستعمال المشهور لكن قوله من ضرب الخاتم لا يلائمه والاعتماد على ما نقل عن الأساس وهو عمده واعتمد قومه صنعه ومآله عمله كما في النسخة الأخرى ونقل عن صاحب الكشف أنه إشارة إلى اظهار المناسبة بين الموضوع الأصلي وهو الاعتماد المولم وبين ما استعمل فيه أي المقصود من هذا التعبير بيان المناسبة بين هذه المجازاة أعني ضرب المثل وضرب اللبن وضرب الخاتم وضرب الذلة وبين حقيقة الضرب الذي هو الاعتماد والمخصوص واستعمال الآلة انتهى وفيه نوع خدشة لأن المراد من نحو ضرب الخاتم عمله وصنعه كما مر وهذا البيان يقتضي أن يكون معنى ضرب الخاتم إيقاعه على الصك والمكاتب ونحوهما مع أنه غير جار في ضرب اللبن فالصحيح أن معنى ضرب الخاتم اتخاذه وصنعه فالاستعارات التمثيلية مجاز من هذا القبيل ومعنى أخذه منه ذلك وأصله أي معناه الحقيقي وقع شيء أي إيقاع شيء على شيء إذ الوقع مصدر المتعدي ومصدر اللازم الوقوع نظيره كالرجع والرجوع وهذا المعنى مفهوم كلي مشترك[1] بين افراده اشتراكاً معنوياً نقل عن الراغب أنه قال ولتصور اختلافه خولف بين تفسيرها كضرب الشيء باليد والعصا والسيف وضرب الدراهم اعتبار بضربه بالمطرقة والضرب في الأرض الذهاب فيها وهو ضربها بالأرجل وضرب الخيمة بضرب اوتادها بالمطرقة وضرب المثل من ضرب الدراهم وهو ذكره بشيء يظهر[2] أثره في غيره انتهى ملخصاً وهذا يؤيد عدم اعتبار قصد الإيلام فيه فمن اعتبره خصصه بالضرب باليد والعصا والسيف ونحوها ويدعي أن استعماله في غيره مجاز مثل استعماله في قوله تعالى:

وضرب الخيمة بضرب أوتادها بالمطرقة وتشبيهها بضرب الخيمة قال الله تعالى ﴿ضربت عليهم الذلة﴾ [آل عمران: ١١٢] أي التحفتهم التحاف الخيمة.

---

(١) مشترك يتنوع إلى أنواع باختلاف محله كالصلاة فإنها مشتركة اشتراكاً معنوياً حقق به المحقق صدر الشريعة.

(٢) قوله يظهر في غيره قيل فهذا مجازاً يفرع على مجاز آخر ملحق بالحقيقة لاشتهاره أو هو حقيقة عرفية انتهى والقول بالاشتراك المعنوي المتنوع باختلاف محله يغني عن ذلك التكلف.

﴿ضربت عليهم الذلة﴾ [آل عمران: ١١٢] الآية وقوله تعالى: ﴿فضربنا على آذانهم في الكهف﴾ [الكهف: ١١] الآية والكل محتمل لكن الاشتراك المعنوي هو الظاهر كما هو الشائع في مثله والأكثرون مالوا إلى كونه حقيقة ومجازاً.

قوله: (وأن بصلتها مخفوض المحل عند الخليل بإضمار من منصوب بإفضاء الفعل إليه بعد حذفها عند سيبويه) مخفوض المحل منصوبه بإضمار من إذ حذف الجار من أن وأن قياس فإذا وجب تقدير من لكونها صلة يستحيي اقتضت كون مدخولها مجروراً بها محلاً ولما كان مدخولها مفعولاً غير صريح للفعل المذكور اقتضى كون مدخولها منصوباً محلاً بذلك الفعل وقد امتنع اجتماع الجر والنصب محلاً كما يمتنع اجتماعهما لفظاً فلا جرم اختار الخليل الأول وسيبويه الثاني كذا قيل ولو قيل مجرور محله القريب ومحله البعيد منصوب لارتفع الامتناع بخلاف اللفظ واعتبار المحلين في بعض المواضع دون بعض آخر كما فيما نحن فيه لا بد من بيان الفرق ولم يرض ما في الكشاف من أنه يتعدى بنفسه وبالجار واقتصر على الثاني لأن معناه الحقيقي هو الانقباض فلا يقتضي المفعول وكان الزمخشري نظر إلى أنه هنا بمعنى ترك فهو متعد فاعتبر معناه المجازي فجوز التعدية بنفسه واعتبر أيضاً معناه الأصلي فجوز تعديته بالجار إذ المجاز المخالف لأصله في التعدية يجوز فيه النظر إلى أصله ولمعناه المجازي كما صرح به البعض وأما المص فاعتبر أصله فهو متعد بالجار وإن كان المراد المعنى المجازي دون أصله.

قوله: (وما ابهامية تزيد للنكرة إبهاماً وشياعاً وتسد عنها طرق التقييد كقولك اعطني

قوله: مخفوض عند الخليل بإضمار من كما في الله لأفعلن بالجر بإضمار باء القسم.

قوله: منصوب بإفضاء الفعل أي على حذف الجار وايصال الفعل إلى المفعول بلا واسطة حرف كما في ﴿واختار موسى قومه﴾ [الأعراف: ١٥٥] أي من قومه.

قوله: وما ابهامية وفي الكشاف وما هذه ابهامية وهي التي إذا اقترنت باسم نكرة ابهمته إبهاماً وزادته شياعاً وعموماً كقولك اعطني كتاباً ما تريد أي كتاب كان أو صلة للتأكيد كالتي في قوله ﴿فبما نقضهم ميثاقهم﴾ [النساء: ١٥٥] كأنه قيل لا يستحيي أن يضرب مثلاً حقاً والبتة قيل جعله ههنا قسيماً للصلة حيث عطف كونها للصلة عليه بأو وجعل في المفصل قسماً من حروف الصلة مثلها في ﴿فبما نقضهم﴾ وكأنه مال ههنا إلى أنه اسم على ما هو رأي البعض فمعنى مثلاً ما مثلاً أي مثل كان ويتفرع على الابهام الحقارة مثل أعطه شيئاً ما والفخامة مثل لأمر ما يسود من يسود إذا لم تجعل مصدرية أو لنوعية مثل اضربه ضرباً ما وفي الجملة تؤكد ما افادة تنكير اسم قبلها وبين فائدة الصلة بقوله للتأكيد لئلا يتوهم أنها لغو يجب صيانة الكلام الفصيح عنه ومعنى كونها صلة أنها لا يتغير بها أصل المعنى ويشكل ببعض الحروف المفيدة للتأكيد مثل أن واللام حيث لا تعد صلة وإن اشترط عدم العمل انتقض باللام حيث لم تعمل وزيادة ببعض الحروف الجارة حيث عملت وقال بعض الأفاضل وليس معنى الصلة الزيادة التي تكون لغواً فإنه لا يصح في الكلام المعجز وإنما المراد بها أن لا تكون موضوعة لمعنى هو جزء التركيب وإنما تفيد وثاقة وقوة للتركيب وقال بعضهم في الفرق بينها وبين الحروف الموضوعة للتأكيد الغير الزائد كلام القسم ولام التأكيد وحرفيه بأن تلك

كتاباً أي أي كتاب كان) وما إبهامية أي أنها اسم بمعنى شيء وما بعده من النكرة صفة له تزيد للنكرة إبهاماً ويتفرع على الابهام التحقير كما فيما نحن فيه والتعظيم مثل لأمر ما يستحق التوقير إذ الشيء إذا كان حقيراً يكون مبهماً غير ملتفت إليه وأيضاً إذا كان الشيء عظيماً لا يدرك كنهه ومن هذا يكون الابهام مفيداً للتحقير والتعظيم ويعرف ذلك بالقرائن ويفيد النوعية بدون نظر إلى حقارته وفخامته نحو اضربه ضرباً ما وشياعاً أي عموماً شمولياً قوله وتسد عنها طرق الخ كالتأكيد له أو كالبيان له إذ النكرة تفيد العموم الشمولي بحسب التوكيد وإن كان وضعه لفرد ما لاسيما النكرة التي في سياق النفي كما فيما نحن فيه فعلى هذا كان الأولى وتسد عنها طرق التخصيص إلا أنه باعتبار الأصل مطلق فالمعنى لا يترك ضرب المثل أي مثل كان وبعوضة عطف بيان نقل عن أبي البقاء أنها نكرة موصوفة فقدر صفتها وبعوضة بدلاً منها وغيره صفة له وإليه ذهب الفراء والزجاج وثعلب فما بدل من مثلاً ولم يذهب إليه المص كما ذهب إلى كونه عطف البيان لأنه يقتضي كون مثلاً غير مقصود بالنسبة وإن لم يكن ذلك كلياً فإن قيل إنه إذا أفاد العموم يكون المعنى أنه تعالى لا يترك مثلاً أي مثل كان فيقتضي أن جميع الأمثال مضروبة في كلامه قلنا عام بحسب النوع لا بحسب الافراد أي لا يترك مثلاً أي مثل كان حقيراً كان أو عظيماً أو عام خص منه البعض والمخصص هو العقل إذ من المعلوم بداهة أنه تعالى لم يضرب جميع الأمثال في كلامه بل في جميع كتبه السماوية والمعنى لا يترك مثلاً أي مثل أراده وهذا الوجه أوفق لكون بعوضة بدلاً إذ في الاحتمال الأول كونها عطف بيان مع عمومه حقيراً وعظيماً مشكل وأما على الثاني لا يترك مثلاً أي مثل كان أراده من الأمور المحقرات.

قوله: (أو مزيدة للتأكيد كالتي في قوله تعالى: ﴿فبما رحمة من الله﴾ [آل عمران: ١٥٩]) أي لتأكيد ضرب المثل أي ضرباً حقاً فيتعلق بيضرب والمراد بالزيادة أن أصل المعنى بدونها يتم ولا يختل لا أنها لا فائدة لها أصلاً فإن لها فائدة إما لفظاً فلتزيين اللفظ وإما معنى فللتأكيد وإلى هذا التفصيل أشار بقوله أو مزيدة للتأكيد وبقولنا إن أصل المعنى الخ يندفع ما توهم من أنها إذا كانت للتأكيد فكيف تكون زائدة إذ التأكيد عندهم ليس من قبيل أصل المعنى فإنه تأييد لمعنى مستقل بمعنى غير مستقل.

قوله: (ولا نعني بالمزيد اللغو الضائع فإن القرآن كله هدى وبيان بل ما لم يوضع لمعنى يراد منه) جواب سؤال مقدر وتقريره واضح قوله بل ما لم يوضع لمعنى الخ إشارة إلى دفع إشكال ذكره الشيخ الرضي وهو أن بعض الحروف المفيدة للتأكيد مثل ان واللام

الحروف موضوعة للتأكيد هو جزء معنى التركيب كالجص الذي يوضع بين اللبنتين والحرف الزائد وإن كان موضوعاً لمعنى التأكيد إلا أنه لا دخل له في التركيب بل خارج عنه كما إذا وصل خشبة بخشبة وصنع على مفصلهما ضبة فتلك الضبة ما صارت جزءاً من ذلك المركب بل لا يفيد إلا توثيقاً وزيادة متانة وكذلك القول في سائر الزيادات وبهذه الضابطة في الفرق ينحل الإشكالان المذكوران آنفاً فالظاهر أن مراد المص رحمه الله بالصلة هو هذا المعنى الأخير.

لا تعد صلة زائدة وإن اشترط عدم العمل انتقض باللام حيث لم تعمل وبزيادة بعض الحروف الجارة حيث عملت وجه الدفع هو أن ان واللام وضعتا ابتداء لخصوص معنى التأكيد وليس حروف الصلة كذلك بل وضعت لأن تذكر مع غيرها فتفيد له وثاقة وقوة على أي وجه كان وإنما استفيد خصوص التأكيد من خصوص المحل ولما كان ان واللام لا تفيد أن إلا التأكيد علم كونهما موضوعتين له وأما المزيدة فتارة تكون للتأكيد وتارة تكون سبباً لاستقامة وزن الشعر أو الحسن أو غير ذلك من تزيين اللفظ وزيادة الفصاحة بدون التأكيد فلا إشكال بأنه من أين يعلم أن أن واللام وضعتا لخصوص التأكيد ولم يوضع الحروف المزيدة له.

قوله: (وإنما وضعت لأن تذكر مع غيرها فتفيد له وثاقة وقوة وهو زيادة في الهدى غير قادح فيه) أي الحروف الزائدة نقل عن بعض شراح الكشاف أنها ليست بكلمة اصطلاحية حقيقة وقيل إنها كلمات لأنها ألفاظ موضوعة لمعنى في غيرها وهو القوة والوثاقة التي افادتها لما ذكر معها انتهى وظاهر كلام المص يميل إليه نفي الوضع لمعنى أولاً ثم اثبت الوضع ثانياً لكن النفي والاثبات ليسا بواردين بمحل واحد لأنه أراد نفي الوضع بإزاء المعنى على أن يكون اللام في لمعنى صلة الوضع واستفادة التأكيد منه لا ينافيه فإنه من قبيل ما وضع لغرض المعنى لا بازائه وهو الذي أراد بقوله وإنما وضعت ونظيره حروف الهجاء فإنها لم توضع بإزاء معنى وإن وضعت لغرض التركيب فلا غبار على كلام المص كذا قيل وهذا البيان جيد لكن يقتضي أن لا تكون الحروف المزيدة كلمات اصطلاحية حقيقة كما اختاره البعض ويؤيده تنظير حروف الهجاء والحاصل أن الفرق بين الوضع بإزاء المعنى وبين الوضع لغرض المعنى لا بإزائه واضح فإن الأول في الكلمة الاصطلاحية بخلاف الثاني فإنه متحقق في غير الكلمة كحروف الهجاء فعدها من الكلمات من المسامحات فإنها منها حين لم تكن زائدة ولا يقال مهملة لأنها كما عرفت موضوعة لغرض المعنى وإن لم يكن بإزائه.

قوله: (وبعوضة عطف بيان لمثلاً) وقد مر وجه عدم جعله بدلاً منه فلفظة ما صفة أي أنه لا يترك أن يضرب مثلاً ما أي أي مثل كان مما أراده تعالى وقد سبق توضيحه.

قوله: (أو مفعول ليضرب ومثلاً حال تقدمت عليه لأنها نكرة) نقل عن النحرير

قوله: وبعوضة عطف بيان لمثلاً على أن مثلاً مفعول ليضرب قوله لأنها نكرة فإن ذا الحال إذا كان نكرة يجب تقديم الحال عليه لوقوع الالتباس بالصفة في صورة نصب ذي الحال فقدم في سائر الصور التي لا التباس فيها طردا للباب قيل جعلها مفعولاً ومثلاً حالاً بعيد إذ لا خفاء في أنه لا معنى لقولنا يضرب بعوضة إلا بضم مثلاً إليه وتوهم كونه حالاً موطئة غلط ظاهر فإن مثلاً هو المقصود وإنما يستقيم لو جعل بعوضة حالاً ومثلاً صفة له مثل ﴿أنزلناه قرآناً عربياً﴾ [يوسف: ٢] أقول فيه نظر إذ لا معنى لأن يقال إن الله لا يستحيي أن يضرب كائناً بعوضة مثلاً بخلاف قوله تعالى: ﴿قرآناً عربياً﴾ [يوسف: ٢] فإنه مستقيم المعنى فإن معناه أنزلناه كائناً قرآناً عربياً.

التفتازاني أنه قال لا خفاء في أنه لا معنى لقولنا يضرب بعوضة إلا بضم مثلاً إليه فتسمية مثل هذا مفعولاً ومثلاً حالاً بعيد جداً إذ الحال شأنه أن يمكن تركه في الكلام لكونه فضلة بحيث يكون الكلام بدونه مفيداً ومثلاً في الآية ليس كذلك ولا مساغ لكونه حالاً موطئة فإن مثلاً هو المقصود وإنما يستقيم لو جعل بعوضة حالاً ومثلاً صفة له مثل ﴿انزلناه قرآناً عربياً﴾ [يوسف: ٢] وجوابه أن الحال ونظائرها وإن كانت فضلة لكن لما ذكرت في الكلام صارت كجزء من الكلام وقد أجيب بأن الحال قد تكون مقصودة بحسب المعنى والصناعة كما ذكروه في ما شأنك قائماً ولولاه لم يفد الخبر فقد وطأت له الخبرية من هذا القبيل قوله تعالى: ﴿وما لي لا أعبد الذي﴾ [يس: ٢٢] الآية وقوله: ﴿ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾ [النساء: ٤٣] الآية ونظائره كثيرة وبه صرح في مغني اللبيب لكن بقي الكلام في أن ما نحن فيه من هذا القبيل أولاً وأيضاً وفي صحة تقدمها على ذويها ومثل هذه الحال وإن كانت مقصودة من الكلام لكنها ليست مقصودة في الكلام فلا ينافي كونها فضلة والقول وبهذا ظهر أن المقدمة القائلة بأن الحال فضلة يصح الكلام بدونها أكثرية لا كلية كما توهم في غاية الضعف إذ الكلام لكونه مشتملاً على المسند والمسند إليه يفيد المخاطب فائدة تامة بحيث يصح السكوت عليه وإن لم يكن الحال المقصودة مذكورة غايته يفوت المقصود من الكلام فتلك المقدمة كلية وما قاله ناشئ من عدم التفرقة بين المقصود من الشيء والمقصود في الشيء قوله لأنها نكرة أي إذا كانت ذو الحال نكرة يجب تقديم الحال عليها وفيه نظر لأن تنوين بعوضة للتحقير أي بعوضة حقيرة أو صغيرة فيكون موصوفاً في قوة المعرفة فلا يجب التقديم كيف لا وقد صحح كون بعوضة عطف بيان لمثلاً بهذه لعناية حيث قيل إن مذهب الجمهور في عطف البيان أنه لا يكون في النكرات فأجيب بأن مثلاً تنوينه للتحقير ففيه معنى الوصف فبعوضة فما فوقها فيه معنى الوصف أيضاً لأنه يفيد معنى صغيراً وأصغر أو صغيراً وكبيراً كما صرح به في الكشف فتكون في حكم المعرفة لحصول الفائدة ثم إنه إذا نصب مفعولاً واحداً يكون بمعنى يذكر ويقصد كما مر تفصيله.

قوله: (أو هما مفعولاً لتضمنه معنى الجعل وقرئت بالرفع على أنه خبر مبتدأ وعلى

قوله: لتضمنه معنى الجعل التقدير لا يستحيي أن يضرب جاعلاً مثلاً ما بعوضة على أن مثلاً وبعوضة مفعولا الجعل مفعوله الأول بعوضة والثاني مثلاً دل عليه ما قال صاحب الكشاف في سورة إبراهيم في قوله تعالى: ﴿ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة﴾ [إبراهيم: ٢٤] ويجوز أن ينصب مثلاً وكلمة بضرب أي جعلها مثلاً وصرح بأن الثاني في اللفظ هو الأول والمعنى ههنا أيضاً عليه قيل هذا أبعد الوجوه لندرة مجيء مفعولي جعل نكرتين لأن أفعال القلوب دواخل المبتدأ والخبر وحق المبتدأ أن يكون معرفة أو نكرة مخصصة ورد بأن البعوضة فما فوقها فيه معنى التعميم والوصف أيضاً لأنه يفيد معنى صغير واصغر وصغيراً وكبيراً على ما يجيء من الوجهين أو لا يستحيي أن يجعل مثلا ما بعوضة ضار بآله.

قوله: على أنه خبر مبتدأ أي هو بعوضة.

هذا يحتمل ما وجوها أخر أن تكون موصولة حذف صدر صلتها كما حذف في قوله تعالى تماماً على ﴿الذي أحسن﴾ [الأنعام: ١٥٤] **وموصوفة بصفة كذلك ومحلها النصب بالبدلية على الوجهين)** أي مثلاً وبعوضة مفعولاً يضرب لتضمنه أي لتضمن يضرب معنى الجعل بمعنى التصيير والمراد بالتضمين معناه اللغوي[1] وهو كون الجعل بالمعنى المذكور في ضمنه إن اعتبر ذلك التضمين فهو يتعدى إلى المفعولين وإلا فإلى مفعول واحد وعن هذا جوز الاحتمالين قبل لكن المفعول الأول بعوضة ومثلاً مفعوله الثاني ولا بأس بتنكير المسند إليه إذا كان مفيداً كما في قولنا بقرة تكلمت انتهى وقد عرفت أن مثلاً وبعوضة في حكم المعرفة فلا يرد اشكال الفاضل الطيبي نقلاً عن الغير هذا أبعد الوجوه لندرة مجيء مفعولي جعل وأمثاله نكرتين لأنها من دواخل المبتدأ والخبر انتهى فإنه إن أراد نكرتين مخصصتين لأتم ذلك وإن أراد نكرتين غير مخصصتين فيكون مفعوليه هنا كذلك غير مسلم فبهذا البيان اندفع الأبعدية كما اندفع عدم الصحة وقرئت أي بعوضة بالرفع على أنه أي بعوضة تذكير الضمير لاعتبار مطابقة الخبر فإنه أهم فحينئذٍ تضمين معنى الجعل في ﴿يضرب﴾ [البقرة: ٢٦] لا يعتبر وعلى هذا يحتمل ما وجوها أخر الأول الموصولية والثاني الموصوفية والثالث الاستفهامية كما بينه والقارىء رؤبة والظاهر أنه نقلها عن الثقات ومجموع هذه الاحتمالات من حيث المجموع متحقق في قراءة الرفع ولا حصر في كلامه وتقديم على هذا على يحتمل للاهتمام ولو سلم الحصر فبالنظر إلى المجموع ولا يضره وجود بعض هذه الاحتمالات في قراءة النصب فلا يرد أن ابن جرير ذكر أنه على قراءة النصب يجوز أن يكون ما موصولة لعل وجهه على ما قيل إن ما لما كانت في محل نصب وبعوضة صلتها أعربت بإعرابها كما في قوله:

فكفى بنا فضلاً على من غيرنا

فإن غيرنا اعربت بإعراب من والعرب تفعل ذلك في من وما خاصة تعرب صلتهما بإعرابهما أو أنه على تقدير ما بين بعوضة إلى ما فوقها فحذف بين ونصب بعوضة لاقامته مقامه ثم حذف إلى اكتفاء بالفاء وأنت تعلم ما فيه من التكلف الذي لا يليق بشأن التنزيل

قوله: وقرئت بالرفع قال ابن جني هذه القراءة حكاها أبو حاتم عن أبي عبيدة عن رؤبة.

قال صاحب الانتصاف لا يجوز أن يذهب القارىء في القراءة إلى ما يختاره بل ما يعتمد على ما رواه الثقات فمفهوم كلامه أن القراءة توقيفية وقراءة الرفع لم ترو عن الثقات.

قوله: حذف صدر صلتها أي مثلا الذي هو بعوضة كما في ﴿الذي أحسن﴾ [الأنعام: ١٥٤] أي الذي هو أحسن وهو ضعيف لأن هو ليس بفضلة كما في قولك ضربت الذي كلمت أي كلمته.

قوله: وموصوفة كذلك أي موصوفة حذف صدر صفتها فيكون المعنى شيء أي أن يضرب مثلا شيئاً هو بعوضة فيكون شيئاً بدلا من مثلا وكذا إذا كانت موصولة.

---

(١) لا المعنى الاصطلاحي حتى يعترض بأنه لا وجه للتضمين هنا فإن معنى الجعل كاف في المقام.

ولذا تركه المص وأشار إلى رده بحصر هذه الاحتمالات على قراءة الرفع موصولة حذف صدر صلتها أي الذي هو بعوضة ثم أيده بقوله كما حذف في قوله تعالى تماماً على ﴿الذي أحسن﴾ [الأنعام: ١٥٤] في قراءة أحسن اسم التفضيل مرفوع على أنه خبر مبتدأ محذوف أي هو أحسن وأما على قراءة أحسن فعلاً ماضياً فلا حذف وكذا الكلام في قوله وموصوفة بصفة كذلك حذف صدر صفتها ومحلها أي محل ما النصب بالبدلية من مثلاً على الوجهين موصولة أو موصوفة جوز هنا بدليته ولم يتعرض لكونه عطف البيان كأنه اختار صنعة الاحتباك وأما البدل فلكونه غير مقصود وبالنسبة فلا يناسب اختياره فمدفوع بأنه أكثري لا كلي نعم الاكتفاء بكونه عطف البيان في مثله أولى وأحرى.

قوله: (واستفهامية هي المبتدأ كأنه لما رد استبعادهم ضرب الأمثال قال بعده ما البعوضة فما فوقها حتى لا يضرب به المثل بل له أن يمثل بما هو احقر من ذلك ونظيره فلان لا يبالي بما يهب ما دينار وديناران والبعوض فعول من البعض وهو القطع كالبضع

قوله: كالخموش بفتح الخاء المعجمة البعوض على لغة هذيل والخموس الخدوش.

قوله: كأنه لما رد استبعادهم الخ قال صاحب الكشاف ووجه آخر حسن جميل وهو أن يكون التي فيها معنى الاستفهام لما استنكفوا من تمثل الله لأصنامهم بالمحقرات قال إن الله لا يستحيي أن يضرب للأنداد ما شاء من الأشياء المحقرة مثلاً بل البعوضة فما فوقها كما يقال فلان لا يبالي بما وهب ما دينار وديناران والمعنى أن لله أن يتمثل للانداد وحقارة شأنها بما لا شيء أصغر منه وأقل إلى آخر ما ذكره يعني أن الكفار لما استنكروا ضرب المثل بالذباب والعنكبوت قيل لهم ﴿إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً ما بعوضة﴾ [البقرة: ٢٦] فضلاً عما يقولونه وهو المثل بالذباب والعنكبوت وعليه مثال الدينار والدينارين قال صاحب الانتصاف لا يستقيم المعنى على ما أشار إليه الزمخشري لأن هذا الاستفهام إنما يقع للانكار تنبيهاً بالأدنى على الأعلى كما تقول فلان يعطي الأموال ما الدينار وما الديناران وأما ههنا فهو أنكر واضرب المثل بالذباب فلا يستقيم فما فوقها في الصغر أو في الكبر على اختلاف التأويل تنبيهاً بالأقل على الأكثر إذ هي فما فوقها الأكثر في الحقارة ولا نجد لتصحيح المعنى وجهاً وإنما اطلت لأنه موضع ضيق يبعد فهمه وحسبك بمعنى انعكس فيه فهم الزمخشري وقال صاحب الانصاف لو تأمل كلامه لوجد جواب اعتراضه فيه لأنه قال أجيبوا بأن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً وهو نكرة في سياق النفي فيعم كل مثل على اختلاف أنواعه من الله تعالى فما البعوضة أي الكل في الجواز سواء فما البعوضة فما دونها في الحقارة إذ المبالغة في تقليله لا يخرج عن كونه مثلاً فالكل جائز ولا يلزم في الاستفهام بما أن يكون من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى وقد يكون للإنكار على من سمع قاعدة قد تقررت فسأل شيئاً من جزئياتها وقال لم جاز هذا مع وضوح الدليل على جواز الكل وأشير إلى أن الجمع عليه واحد وليس بعجب ما وهم فيه من ضيق مجال هذا البحث وقال الطيبي كلام صاحب الانصاف يشعر بأن قوله تعالى: ﴿ما بعوضة فما فوقها﴾ [البقرة: ٢٦] للاستيعاب والشمول سواء اعتبر الصغر أو الكبر.

قوله: كالبضع والعضب يعني التركيب دائر على معنى القطع فإن البعض قطعة من الشيء يقال بعضه أي جعله قطعاً أو قطعتين والبضع القطع يقال بضع اللحم أي قطعه وبضع الجرح أي شقه والعضب السيف القاطع من عضبه يعضبه بالكسر أي قطعه.

والعضب غلب على هذا النوع كالخموش) وهذا استفهام انكاري لكون البعوضة فما فوقها شيئاً لا يضرب الله به المثل فهو انكار للوقوع أشار إليه بقوله حتى لا يضرب الخ[١] والحاصل أنه ليس انكار الشيئية بل الشيئية لا يضرب المثل به فالانكار راجع إلى القيد قوله بل له أن يمثل بما هو أحقر فيكون معنى ﴿فما فوقها﴾ [البقرة: ٢٦] ما زاد عليها في الجثة وهو الراجح عنده كما قدمه وأما على الاحتمال الثاني فلا يستقيم هذا فإن ما فوقها عام لكل أحقر حتى الذرات وجناح بعوضة فيكون من باب الترقي كما يفيده كلمة بل في قوله بل له الخ ونظيره أي في الترقي فلان لا يبالي بما يهب أي لا يعتبر ولا يعتمد بما يهب ولو كان الفا فما دينار فأي شيء دينار يعبأ به وما ديناران أي شيء ديناران يعبأ به أي لا يبالي ولا يعتبر بهما فحينئذٍ يكون ما الاستفهامية مبتدأ لكون ما بعده نكرة بخلاف ما إذا كان معرفة نحو من أبوك فإنه اختلف سيبويه وغيره وعلى هذه القراءة يحسن الوقف على مثلاً والبعوض فعول من البعض أي في الأصل صفة على فعول صار بالغلبة اسماً لنوع مخصوص من الحيوان كما قال غلب على هذا النوع لكن الظاهر الغلبة التقديرية إذ لم يعهد استعمال البعوض في غير هذا النوع المعروف كالخموش فإنه من الخمش وهو الخدش سمي به البعوض بلغة هذيل وقيل هو أصغر منه قوله وهو القطع أي هو مصدر كالقطع لفظاً ومعنى فيكون النقل من قبيل نقل اسم المصدر إلى ما قام به والعضب للسيف القاطع والبعض والبضع والخدش والعضب كلها تدل على الجرح اليسير لكنه مخصوص بالوجه كما قيل وأما البعض الذي هو مقابل للكل فهو اسم جامد لا وجه لأخذ البعوض المذكور منه ولذا قال فعول من البعض وهو القطع احترازاً عنه.

قوله: (عطف على بعوضة أو ما إن جعل ما اسماً ومعناه وما زاد عليها في الجثة كالذباب والعنكبوت كأنه قصد به رد ما استنكروه) فحينئذٍ لفظة ما في ﴿فما فوقها﴾ موصولة أو موصوفة منصوبة المحل أو مرفوعة المحل على قراءة الرفع في ﴿بعوضة﴾ [البقرة: ٢٦] والظرف إما صلتها أو صفتها والعطف بالفاء لإشعار التركيب أو ما أي عطف على كلمة ما إن جعل ما اسماً احتراز عن كونها زائدة وإما كونه إبهامية فهو اسم أيضاً في الصحيح والبعض ذهب إلى حرفيته فحينئذٍ يكون احترازاً عنه أيضاً فما في ﴿فما فوقها﴾ موصولة أو موصوفة والظرف صلتها أو صفتها وإن جعل المعطوف عليه استفهاماً فهو استفهام أيضاً مبتدأ خبره الظرف المستقر وإن جعل ما حرفا فلا يصح العطف عليه فالاحتمال الأول هو الراجح ولهذا قدمه ومعناه ما زاد عليها أي الفوق هنا مجاز عن الزيادة والزيادة على

قوله: ومعناه ما زاد عليها الخ يعني المراد بالفوقية أما الزيادة في حجم الممثل به أو الزيادة في المعنى الذي وقع التمثيل فيه والأول أوفق لسبب نزول الآية والثاني لقضى لحق البلاغة.

---

(١) والحاصل أن فيه يضرب احتمالين وفي ما أربع احتمالات أو خمسة إن جعل نافية وبعوضة قراءتين فمعنى ﴿فما فوقها﴾ معنيين فمجموع الاحتمال اثنان وثلاثون أو أربعون فتأمل.

البعوضة إما في الجثة وهو الظاهر المتعارف ولهذا قدمه كالذباب والعنكبوت فإن جثتهما أكبر من جثة البعوض كأنه قصد به الخ وقال المنكرون الجاهلون الله تعالى أجل من أن يضرب الأمثال بالمحقرات من الذباب والعنكبوت كما قرره المص فيما سبق وفيه دفع اشكال بأنه ما فائدة ذكر ما فوقها بعد ذكر البعوض مع أنه علم حكمه على هذا التقدير بطريق دلالة النص فإنه علم عن عدم استحيائه تعالى ضرب المثل بالبعوضة عدم استحيائه تعالى بضربه بما فوق البعوضة بطريق الأولى فدفع بأنه من قبيل التتميم[1] كذكر الرحيم بعد الرحمن في الإثبات لأن رده قصداً بعبارة النص أولى وأقوى من الرد بدلالة النص وإنما قال كأنه إذ الاطلاع على القصد قطعاً مشكل وغايته الظن والشك فلا يكون كأنه إشارة إلى الضعف وإنما قدمه أما أولاً فلأن الزيادة كما أو كيفا إنما هي في الجثة والجسم وأما ثانياً فلأن احتمال الاستفهامية في لفظة ما في ﴿مثلاً ما﴾ [البقرة: ٢٦] إنما يناسبه هذا المعنى كما نبهنا عليه هناك.

قوله: (والمعنى أنه تعالى لا يستحيي ضرب المثل بالبعوضة فضلاً عما[2] هو أكبر منه) كأنه أشار إلى أن ما يدل أو عطف بيان من مثلاً أو أراد تصوير المعنى وخلاصته لأجل المبني فضلاً عما هو أكبر منه فإن عدم الاستحياء منه أولى وأحرى كما لا يخفى فذكر عدم استحيائه تعالى من ضرب المثل بالبعوضة مع أن ضرب المثل بها لم يقع صريحاً لرد الجهلة القائلين بأن الله تعالى أجل من ضرب المثل بالذباب وبالعنكبوت حين مثل عبادة الأصنام ببيت العنكبوت وجمعها أقل من الذباب بطريق الأولوية.

قوله: ([3] أو في المعنى الذي جعلت فيه مثلاً وهو الصغر والحقارة كجناحها) عطف على قوله في الجثة فح الزيادة معنوية فح يكون من قبيل الترقي والمعنى أنه لا يستحيي ضرب المثل بالبعوضة التي هي مثل في الصغر كما وفي الحقارة كيفا بل لا يستحيي ضربه بأحقر منها فما ظنكم بما هو أكبر منها كالذباب والعنكبوت اللذين وقع الضرب بهما بالفعل وبملاحظة ذلك حصل رد ما استنكروه بأقوى رد وجه تأخيره مع أنه أوفق بالمحاورات لما

---

(١) فيه إشارة إلى تحقيق المقام وهو أن نفي الأدنى يدل على نفي الأعلى بطريق الدلالة لأن الترقي في النفي بنفي الأعلى ثم نفي الأدنى مثل فلان لا يستحيي أن يعطي سائله الدرهم ولا نصفه ولو عكس كما فيما نحن فيه يكون من قبيل التتميم لا الترقي وفي الاثبات الترقي بإثبات الأدنى ثم إثبات الأعلى نحو فلان يعطي سائله الدرهم بل الدينار ولو عكس لكان من قبيل التتميم كذكر الرحيم بعد ذكر الرحمن كما أشار إليه المص في تفسير البسملة فاتضح ما ذكر في أصل الحاشية فتذكر.

(٢) فضلاً مفعول مطلق لفعل محذوف قيل فضلاً بمعنى البقاء ففي قولنا فلان لا يعطي درهماً فضلاً عن الدينار أي بقي عدم اعطاء الدينار بقاء من إعطاء الدرهم كذا قيل وقد مر التفصيل فيه فتذكر.

(٣) الكشاف قدم هذا والمص جعله ثانياً لما ذكرنا وجه اختيار الزمخشري ذلك لأنه أوفق بسبب النزول وأبلغ ولأنه المعنى الذي سيق له الكلام ولأنه المطابق للمبالغة وهذه الوجوه كلها لا تقاوم الوجه الذي نظر إليه المص وأخره وهو كما عرفت أن ما إذا جعلت استفهاماً فمعنى ﴿فما فوقها﴾ كونه ما زاد عليها في المعنى الذي الخ ليس بمستقيم فلا بد ح من التخصيص حتى يستقيم المعنى فهذا الوجه وإن كان واحد أقوى لا يزاحمه ما ذكروه في توجيه مختار الزمخشري.

ذكر آنفاً فالفاء للترتيب الرتبي على سبيل الترقي في الأول بالنظر إلى عدم الاستحياء كما قيل وللترتيب الرتبي على سبيل التنزل في الثاني بالنظر إليه أيضاً أو العكس بالنظر إلى المعنى الذي جعلت البعوضة مثلاً تأمل.

قوله: (فإنه عليه السلام ضربه مثلاً للدنيا) عن سهل بن سعد الساعدي رضي الله تعالى عنه أنه قال قال رسول الله ﷺ: لو كانت الدنيا عند الله تساوي جناح بعوضة ما سقي منها كافراً شربة ماء أخرجه الترمذي مثل عليه السلام الدنيا في الحقارة بجناح بعوضة بل ترقى فقال الدنيا في الحقارة ليس مثل جناح بعوضة بل أحقر منه فلا شيء أحقر من الدنيا عنده تعالى.

قوله: (ونظيره في الاحتمالين ما روي أن رجلاً بمنى خر على طنب فسطاط فقالت عائشة رضي الله عنها سمعت رسول الله ﷺ قال ما من مسلم يشاك شوكة فما فوقها إلا كتبت له بها درجة ومحيت عنه بها خطيئة) والمراد بالاحتمالين ما فسر به ما فوقها أي ما زاد عليها في الجثة احتمال أول قوله وما زاد عليها في المعنى الذي جعلت البعوضة فيه مثلاً احتمال ثانٍ قوله ما روي أن رجلاً الخ حديث صحيح رواه مالك والبخاري ومسلم والحديث بتمامه في الكشاف وهو عن الأسود قال دخل شاب من قريش على عائشة رضي الله تعالى عنها وهي بمنى وهم يضحكون وهي تبكي فقالت ما يضحككم قالوا فلان خر على طنب فسطاط فكادت عنقه أو عينه أن تذهب فقالت لا تضحكوا إني سمعت رسول الله عليه السلام قال ما من مسلم يشاك شوكة فما فوقها إلا كتب له حسنة ومحيت بها عنه سيئة وقوله ما أصاب المؤمن الخ رواه ابن الأثير في النهاية إلا أن فيها المسلم بدل المؤمن وقال الطيبي لم أقف له على رواية بهذا اللفظ وقال العراقي كذا قيل طنب بضم الطاء وسكون النون وهو الحبل الذي يشد به الخيمة ونحوها والفسطاط بضم الفاء وكسرها بيت من الشعر من المعربات قوله يشاك شوكة هو كقولنا يضرب ضربة فالمراد الحدث لا العين روى الجوهري عن الكسائي شكت الرجل الرجل اشوكه شوكة أي ادخلت في جسده شوكة وشيك على ما لم يسم فاعله يشاك شوكة حاصله الشوكة المرة من المصدر لا واحد الشوك إذ وقوعها بعد الفعل يؤيده واختيار المرة من المصدر للمبالغة في الوعد والقول بأنه يجوز أن يكون اسماً واحد الشوك ومنصوباً بنزع الخافض ارتكاب الحذف بلا داع مع انتفاء

قوله: فإنه ﷺ ضربه مثلاً للدنيا قال عليه الصلاة والسلام لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقي منها كافراً شربة ماء الحديث مروي عن الترمذي عن سهل عن سعد عن رسول الله ﷺ.

قوله: على طنب فسطاط قال الجوهري الفسطاط بيت من الشعر والطنب بضمتين طناب الخيمة ما من مسلم يشاك شوكة الحديث أخرجه البخاري ومسلم ومالك والترمذي قيل أريد بشوكة المعنى المصدري لا العين وهي المرة من شاك ولو أريد العين لقيل يشوك شوكة واحدة من الشوك قال الطيبي فيه نظر لأن المستعمل على ما في النهاية يشك الرجل فهو مشوك إذا ادخل في جسمه شوكة هذا قال الرازي يقال الشوكة إذا دخلت في جسده شوكة.

المبالغة المذكورة[1] الفاء في ﴿فما فوقها﴾ [البقرة: ٢٦] مثل ما سبق في الترتيب الرتبي إما بالترقي أو بالتنزل الاستثناء من أعم الأحوال أي ما من مسلم مبتلى بذلك في حال من الأحوال إلا حالاً كتبت له الخ فالقصر إضافي لأنه من قصر الموصوف على الصفة.

قوله: (فإنه يحتمل ما يجاوز الشوكة في الألم كالخرور أو ما زاد عليها في القلة كنخبة النملة لقوله عليه الصلاة والسلام ما أصاب المؤمن من مكروه فهو كفارة لخطاياه حتى نخبة النملة) فإنه علة لكونه نظيراً له ما يتجاوز الخ. فمعنى ﴿فما فوقها﴾ ما زاد عليها في المعنى الذي يراد بقوله يشاك شوكة وهو الألم قوله أو ما زاده عليها في المعنى المذكور أيضاً لكن زيادته بالنظر إلى القلة أي القلة في الألم إذ ألم الشوكة قليل بالنسبة إلى الألم بالجرح بالسكين مثلاً وألم نخبة النملة أقل منه ففي قلة الألم ألم النخبة مفضل وزائد على ألمها والنخبة بفتح النون وسكون الخاء المعجمة آخره باء موحدة بمعنى العض.

قوله: (أما حرف تفصيل يفصل ما أجمل ويؤكد ما به صدر ويتضمن معنى الشرط

قوله: أما حرف تفصيل قطع بكونه حرفاً وقد اختلف في أنه حرف أو اسم فلذا عبروا عنه في كثير من المواضع بالكلمة فقالوا أما كلمة فيها معنى الشرط.

قوله: يفصل ما أجمل ويؤكد ما به صدر ويتضمن معنى الشرط ففيه ثلاثة معانٍ التفصيل والتوكيد والشرط لكن إفادته التوكيد إنما هو لكونه متضمناً للشرط لا مطلقاً بل لكون الشرط الذي افاده هو من أعم العام وجملة الكلام فيه ما حققه بعض الأفاضل حيث قال إن الكلام فيه يقتضي بيان موضوعها وكيفية تضمنها لمعنى الشرط ووجه افادتها فصل التوكيد أما الأول فقد قيل إنها حروف موضوعة للتفصيل وهو يقتضي مجملاً لا محالة وهو قد يكون مذكوراً سابقاً كقولك جاء القوم أما العلماء فكذا وأما السفهاء فكذا وقد تذكر مرة فقط اجتزاء بما يقوم مقامه كما في قوله تعالى: ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ﴾ [آل عمران: ٧] وتعقيبه بقوله: ﴿والراسخون في العلم﴾ [آل عمران: ٧] يكون إشعاراً بزيادة اغتناء بشأن ما دخلت عليه فيما سبق الكلام له فإن المقصود في الآية الأولى ذم الزايغين وقد يكون في الذهن والمتكلم ينتخب منه ما يهمه سواسيق بها ما يدل عليه بوجه ما أو لم يسق فمن الأول ما نحن فيه من الآية لأن قوله تعالى: ﴿إن الله لا يستحيي﴾ [البقرة: ٢٦] دل على أن ثمة من بداخله بشبهة على ما مر ومن الثاني ما في أول الكتب والرسائل من قولهم أما بعد وأما الثاني فما ذكر بعضهم أنها لما كانت دالة على اختيار شيء من كثرة دلت على أن المقصود ذلك الشيء كيف كان وحيث كان البتة فكان وجوده معلقاً لوجود أي شيء كان حتى المواقع وما يفرض وجود على تقدير وجود المانع كان موجوداً لا محالة وهو الثالث أعني افادتها التأكيد وإذا ظهر هذا عرف معنى قول سيبويه معنى أما زيد فذاهب مهما يكن من شيء فزيد ذاهب أي أي شيء فرض من الحوادث لا يمنع زيداً من الذهاب فالذهاب منه عزيمة وفي الآية أي شيء قدر من الحوادث والمواقع لا يمنع المؤمنين من الإيمان بأنه الحق وأي شيء قدر من الموانع والحوادث لا يمنع الكافرين من أن يقولوا ﴿ماذا أراد الله بهذا مثلاً﴾ [البقرة: ٢٦] فيلزم منه أن الإيمان به من المؤمنين عزيمة وذلك القول من الكافرين أيضاً كذلك.

---

(١) إذ يحتمل الشوكة الواحدة أن يشوك مراراً وهذا خلاف المقصود.

ولذلك يجاب بالفاء قال سيبويه أما زيد فذاهب معناه مهما يكن من شيء فزيد ذاهب أي هو ذاهب لا محالة وأنه منه عزيمة وكان الأصل دخول الفاء على الجملة لأنها الجزاء لكنهم كرهوا إيلاءها حرف الشرط) أما حرف لا اسم أشار به إلى رد كونه اسماً كما ذهب إليه البعض كما يوهمه تفسيرهم لها بمهما قيل ولم يذهب إلى اسميتها أحد ممن يعتد به من أهل العربية فنقله والقول بأنه عبر بعضهم بالكلمة عنها ليشمله لا وجه له والخلاف في حرفيتها واسميتها ليس بمشهور بل الخلاف في أنها موضوعة للشرط أو قائمة مقام ما وضع له فإلى الأول ذهب ابن الحاجب وإلى الثاني ذهب صاحب الكشاف واختاره المص حيث قال ويتضمن معنى الشرط والمراد بالشرط فعل الشرط أعني يكن من شيء ويتضمن أيضاً معنى الابتداء ولذلك لزمها لصوق الاسم اللازم للمبتدأ قضاء لحق ما كان وإبقاء له بقدر الإمكان ولعل المص إنما لم يتعرض له لعدم تعلق الغرض به أعني بيان كونه مؤكداً لما به صدر وجه التأكيد أن معنى قولنا مهما يكن من شيء أن يكن بمعنى التام أي أن يقع في الدنيا شيء يقع معه ذهاب زيد مثلاً ومعلوم أن الدنيا ما دامت باقية يقع فيها شيء البتة فيقع ذهاب زيد لا محالة لا يمنعه شيء من الموانع والحوادث إذ الجزاء الذي علق بالمقطوع وجوده مقطوع حصوله البتة فيحصل بسبب ذلك التأكيد ما به صدر ثم المراد بتفصيل ما أجمل تفصيل ما أجمل في الذهن مع سبقه ما يدل على المجمل المتعدد فإن قوله تعالى: ﴿إن الله لا يستحيي أن يضرب﴾ [البقرة: ٢٦] الآية يدل على أن المكلفين في ﴿ضربنا﴾ [الفرقان: ٣٩] مثلاً مختلفون أما المؤمنون الكاملون فمهتدون إلى طريق السداد وأما الكافرون المتمردون فمصرون على الإنكار والعناد قوله يفصل[1] ما أجمل الخ. أغلبي لا كلي كما نقل عن الرضي وكثير من المحققين وقالوا تفسير سيبويه لها بمهما يكن ليس به المراد أنها مرادفة لذلك الاسم والفعل لأنه لا نظير له بل المراد أنها لما أفادت التأكيد وتحتم الوقوع في المستقبل كان مآل معناها ذلك وقول سيبويه معناه مهما يكن الخ. دون أن يقول أصله إشارة إليه لكن النحرير التفتازاني حمل قول سيبويه معناه أصله ذلك وظاهره ضعيف فالظاهر أن مراده بيان المعنى البحت وتصوير أن إما يفيد لزوم ما بعد فائها لما قبلها وأن أصله إن يكن في الدنيا شيء فحذف الشرط وزيدت ما وأدغمت النون في الميم وفتحت همزة حرف الشرط قوله أي هو ذاهب لا محالة بفتح الميم والبناء على الفتح بمعنى لا بد منه ولا تحول عنه وهو أبلغ منه لأنه بمعنى لا حيلة فيه أصلاً نقل عن الإمام

---

(١) لكن نقل من شراح الكشاف أنها تستلزم التفصيل في جميع مواردها إلا أن تفصيلها قد يكون لمجمل سابق وقد يكون لمجمل في الذهن فيكون معناها ثلاثة التفصيل والتأكيد والتعليق وكأنهم أرادوا به تزييف ما اختاره الرضي وللشيخ الرضي أن يقول كونها لتفصيل ما في نفس المتكلم من الأقسام وذكر بعضها وترك بعضها ليس بمستحسن فإنه يجري في غير أما ذلك الاعتبار فإنه إذا قيل والمؤمنون يطيعون الله ورسوله يمكن أن يقال إن الرد لتفصيل ما أجمله المتكلم في الذهن وترك بعض الأقسام وذكر بعضها وإلا فما الفرق بينهما في هذه الصورة والقول بأن أما موضوعة للتفصيل فيتمحل في كونها تفصيل دون الواو ونحوه ممنوع بل هو أول المسألة فالأحسن ما اختاره الرضي وغيره من المحققين.

المرزوقي أنه قال يقولون في موضع لا بد لا محالة ويقال حال حولاً وحيلة أي احتال وما فيه حائلة أي حيلة انتهى ومراده من نقل قول سيبويه تأييد كون إما للتأكيد حيث قال وإنه ذاهب لا محالة فأفاد أن التركيب يشعر التأكيد ويفيده وتأييد كونه متضمناً لمعنى الشرط حيث قال معناه مهما يكن من شيء وإما كونه لتفصيل المجمل فلا تعرض له إثباتاً أو نفياً والظاهر في مثل هذا عدم التفصيل وقد يستدل على عدم استلزامه للتفصيل بهذا القول ولهذا قال الرضي إن جواز السكوت على مثل قولك أما زيد فقائم يدفع دعوى لزوم التفصيل فيها وكان الأصل دخول الفاء أي الفاء الداخلة على جوابها وجوباً الأصل عدم دخولها على جوابها لما ذكره لكنهم كرهوا الخ. أو لما حذف الملزوم الذي والشرط أعني يكن من شيء وأقيم مقامه ملزوم الذهاب وهو زيد أبقى الفاء المؤذن بأن ما بعدها لازم لما قبلها ليحصل الغرض الكلي أعني لزوم الذهاب لزيد وإلا فليس هذا موقع الفاء لأن موقعه صدر الجزاء فحصل[1] التخفيف وإقامة الملزوم في قصد المتكلم أعني زيداً مقام الملزوم في كلامهم أعني الشرط كذا في المطول.

قوله: (فأدخلوا الخبر وعوضوا المبتدأ عن الشرط لفظاً) أي فأدخلوا الفاء في جزء من الجزاء وهو ما يكون لازماً في قصد المتكلم لما عرفت أن الفاء حقه أن يدخل اللازم ففي الآية الشريفة أدخل الخبر لكونه جزءاً من الجزاء وكذا في المثال المذكور أدخلوها الخبر لما ذكر لا لكون الدخول شرطاً ألا يرى قوله تعالى: ﴿فأما اليتيم فلا تقهر﴾ [الضحى: ٩] فالفاء فيه لم يدخل الخبر وكذا الكلام في تعويض المبتدأ إذ الواجب تعويض ما هو الملزوم في قصد المتكلم سواء مبتدأ كان أو لا لكن في المثال المذكور والآية الكريمة وجد المعوض مبتدأ لا لكونه شرطاً.

قوله: (وفي تصدير الجملتين به احماد لأمر المؤمنين واعتداد بعلمهم وذم بليغ للكافرين على قولهم) أي بإما إحماد لأمر المؤمنين يقال أحمدته أي وجدته محموداً على

قوله: احماد لأمر المؤمنين أي حكم بكونه محموداً كالاكفار فإنه حكم بكونه كافراً وقيل هو ليس من أحمدته أي صادفته محموداً وإنما هو من أحمد صنيعه أي رضيته وأحمدت الأرض رضيت سكناها وجاورته فأحمدت جواره قاله في الأساس.

قوله: وذم بليغ للكافرين على قولهم معنى المبالغة في الذم مستفاد من تغيير الكلام على الاسلوب الذي وقع هو في مقابلته وهو قوله تعالى: ﴿فأما الذين آمنوا﴾ [البقرة: ٢٦] الآية حيث لم يقل وأما الذين كفروا فلا يعلمون ليقابل قسميه فعدل عن هذا السنن إلى ﴿فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلاً﴾ [البقرة: ٢٦] ليدل قولهم هذا على فرط جهلهم على طريق الكناية التي هي ابلغ مما يفاد به أصل المعنى فإن قولهم هذا لازم جهلهم بحكمة التمثيل وسره فذكر اللازم وأريد به الملزوم ليكون الكلام كإثبات الدعوى بالبينة وتنوير المدعي بالبرهان.

---

(١) وحصل من قيام جزء من الجزاء مقام الشرط ما هو المتعارف عندهم من أن خبر ما التزم حذفه ينبغي أن يشتغل بشيء آخر وحصل أيضاً بقاء الفاء متوسطة في الكلام كما هو حقها إذ لا يقع الفاء السببية في ابتداء الكلام.

أن همزة الأفعال للوجدان ومعناه أن الفاعل وجد المفعول موصوفاً بصفة مشتقة من أصل ذلك الفعل وتلك الصفة في معنى الفاعل إن كان أصل الفعل لازماً نحو أبخلته أي وجدته بخيلاً وفي معنى المفعول إذا كان متعدياً نحو أحمدته أي وجدته محموداً كذا في الجاربردي وفاعل احماد هو الله تعالى ولا حسن لكون المعنى المذكور في شأنه تعالى فالمراد إظهار وجدان أمرهم محموداً مجازاً على أن الوجدان مصدر مبني للمفعول وإلى هذا أشار من قال إن الحق أنه هو المعنى المجازي إذ تعلقه بأمر المؤمنين دون المؤمنين أنفسهم كما نص عليه الطيبي وغيره وفيه نوع خفاء إذ الظاهر أن تعلقه بأمر المؤمنين لا يقتضي المجازية إذ المص جعل مفعول الاحماد أمر المؤمنين وهو يصلح المحمودية بل منشأ حمل المجاز ما ذكرنا من أنه لا حسن لجعل الله تعالى واجداً كونه محموداً قوله وذم بليغ للكافرين ولم يقل وذم بليغ لأمر الكافرين للمبالغة في أن أمرهم في المذمومية بلغ إلى نهايته حتى سرى الذم منه إلى ذواتهم ولو أريد المبالغة في شأن المؤمنين وقيل احماد للمؤمنين لكان أوفى بالمرام وفي قوله وفي تصدير الجملتين به الخ صريح في أن الاحماد والذم ناشئان من دلالة إما على التعليق والتأكيد وإما مدخلية كونه للتفصيل في ذلك فغير واضح والقول بأنه يكون بعد الإجمال فيصير سبباً للأوقعية في النفس يفيد التقرر في الذهن لا ما ذكر.

قوله: (والضمير في أنه للمثل) قدمه لقربه ولموافقته لقوله ﴿ماذا أراد الله بهذا مثلاً﴾ [البقرة: ٢٦].

قوله: (أو لأن يضرب) ويؤيده ما ذكر في سبب النزول حيث قال الجهلة من الكفرة الله تعالى أجل من أن يضرب الأمثال الخ. لكن مآلهما واحد لاستلزام أحدهما الآخر وأما رجوعه إلى عدم الاستحياء فمع عدم كونه مذكوراً لفظاً لا حاصل له إذ عدم الاستحياء ليس من متعلقات الحق لعدم الحكم وكذا الرجوع إلى القرآن وإن كان في نفسه صحيحاً لكن لا يناسب هذا المقام ولا يلائم مذاق الكلام إذ المرام دفع استبعاد ضرب الأمثال بالمحقرات.

قوله: (والحق الثابت الذي لا يسوغ إنكاره يعم الأعيان الثابتة والأفعال الصائبة والأقوال الصادقة من قولهم حق الأمر إذا ثبت ومنه ثوب محقق أي محكم النسج) الحق الثابت وهو في الأصل مصدر حق يحق من باب ضرب إذا ثبت نقل عن الراغب أصل الحق المطابقة والموافقة ويقال على أوجه فالأول الموجد للشيء بحسب مقتضى الحكمة ومنه الله هو الحق والثاني للموجد بالفتح على وفق الحكمة ومنه قيل لله حق والثالث الاعتقاد المطابق للواقع والرابع الفعل والقول بحسب ما يجب وقدر ما يحب في الوقت الذي يجب وليس بين هذا وبين ما قبله فرق غير التعميم قوله والثالث الاعتقاد الخ. والحق يطلق على الاعتقاد والأقوال والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على المطابق بفتح الباء للواقع فلا يختص بالاعتقاد كما أوهمه عبارة الإمام الراغب فقوله الثابت الخ. عام لهذه الأربعة ولهذا قال يعم الأعيان الثابتة وهي الموجدة على مقتضى الحكمة من الجواهر والذوات الثابتة المقررة المحسوسة والأفعال تعم الفعل القلبي الذي هو الاعتقاد والأخلاق

الصائبة أي ذات صواب[1] فهي للنسبة مثل لابن وهذا أولى مما قيل والصائبة بمعنى المصيبة إلا أن فعله مزيد من أصاب الرأي فهو مصيب والأفعال مصيبة لا صائبة ولذا فسره في بعض الحواشي بالموافقة للغرض يشير إلى أنه استعارة من قولهم أصاب السهم الهدف وصابه إذا وصل إليه ولا يخفى ما فيه من التكلف المستغنى عنه بما ذكرناه وما نقل عن الأساس من قوله من المجاز أصاب في رأيه ورأي مصيب وصائب لا ينافي ما ذكرناه لعدم القصر فيه تعريف الحق للجنس والحصر المستفاد منه إضافي وأما حمل اللام على أنه يفيد القصد إلى أنه عين جنس الحق ومتحد به وليس مغايراً له كما حققنا في تعريف المفلحون نقلاً عن الشيخ عبد القاهر فليس بمناسب هنا كما لا يخفى ولما كان كونه حقاً مسلم الثبوت أو لتمكنهم معرفة ذلك جعل الحق معرفة وأما المثل لعدم كونه متعيناً جعل نكرة من ربهم حال من ضمير الحق فائدته التوبيخ بأنه مع كونه الحق حال كونه من ربهم ومالكهم ومنعمهم ينكرون ذلك وأن هذا يوجب اعترافهم وتلقيهم بالقبول وهذا مأخوذ من حق الأمر إذا ثبت لكونه مطابقاً للواقع أو لكونه مقتضى الحكمة فالأمر يعم العين والعرض وبجملة الاحتمالات يكون مقابلاً للباطل قوله ومنه ثوب محقق أي محكم النسج فهو ثابت متقرر أو مثبت وإنما فصله لأنه من المزيدات وما قبله من الثلاثي أو لأنه بمعنى مثبت وما قبله بمعنى ثابت أو لأنه ليس بمعنى الثابت بل بمعنى الاحكام المستلزم للثبوت.

قوله: (كان من حقه وأما الذين كفروا فلا يعلمون ليطابق قرينه ويقابل قسيمه) أي مقتضى الظاهر هذا وما اختير في النظم الجليل فمطابق لمقتضى الحال هو من شعب البلاغة كما ستعرفه قوله ليطابق قرينه أي قسيمه ولذا عطف عليه قوله ويقابل قسيمه عطف تفسير له والمراد بالمطابقة مصطلح البديعي وهو الجمع بين المعنيين المتقابلين في الجملة والمراد بالتقابل هنا تقابل الإيجاب والسلب وهو يعلمون ولا يعلمون.

قوله: (لكن لما كان قولهم هذا دليلاً واضحاً على كمال جهلهم) أي على جهلهم بأنه الحق بقرينة أن المص في صدد بيان العدول عن قوله فلا يعلمون ليطابق قرينه ومفعول يعلمون أنه الحق فكذا هنا أو المراد الجهل بشأنه تعالى فيدخل الجهل بأن كون المثل حقاً دخولاً أولياً والمراد بالجهل ما يعم الجهل الحقيقي والتنزيلي فإن الاستفهام وهو ﴿ماذا أراد الله﴾ [البقرة: ٢٦] الآية إما لعدم العلم وهو الكافر الجاهل أو للعناد والإنكار فهو بمنزلة الجاهل لعدم جريه على موجب العلم فهذا القول دليل واضح على ذلك وهنا احتمال آخر وهو طريق الاحتباك ففي الأول ذكر علمهم ولم يذكر قولهم وفي الثاني عكس فذكر قولهم ولم يذكر عدم علمهم ولم يعكس لنكتة ذكرها المص في الثاني وفهم منه نكتة الأول.

قوله: (عدل إليه على سبيل الكناية ليكون كالبرهان عليه) ومعلوم أن الكناية أبلغ من التصريح فإنه كإيراد الشيء ببينة وبرهان وإنما قال كالبرهان لأنه ليس ببرهان صريحاً بل مشير إلى البرهان.

---

(١) وإليه أشار من قال والأفعال الصائبة الواقعة على ما هي عليه عبد العقل أو الشرع.

قوله: (يحتمل وجهين أن يكون ما استفهامية وذا بمعنى الذي وما بعده صلته والمجموع خبر ما) أي وجهين معتبرين عند المحققين من النحاة أن يكون لفظ ما استفهامية لكنها للإنكار الوقوعي ظاهره إنكار إرادته تعالى وفي الحقيقة إنكار المثل كما يشعر به سبب النزول وتقرير المص حيث قال لا ما قالت الجهلة الله تعالى أجل وأعلى من أن يضرب الأمثال فإنكار إرادته تعالى للمبالغة في إنكار المثل لأنه كناية عنه واختيار ما من بين الألفاظ الاستفهامية للتنبيه على أن المستفهم عنه كأنه خفي جنسه فسأل عنه وذا اسم موصول بمعنى الذي لا اسم إشارة خبراً له وهذا احتمال آخر(١) والمجموع أي الموصول مع صلته خبر ما والعائد محذوف أي ماذا أراده فيه مسامحة مشهورة عند المعربين إذ الخبر هو الموصول والصلة للتوضيح إلا أنه لما لم يصر جزءاً تاماً بلا صلة تسامح وهذا مسلك سيبويه واختاره المص وذهب غيره إلى أن ذا مبتدأ وما خبره قدم لصدارته وإنما اختاروه لكونه نكرة والموصول معرفة والقول بأن مذهب سيبويه هنا يتعين بالاتفاق غير مسلم لأن الرضي نقل فيه خلافاً كالخلاف في من أبوك.

قوله: (وأن يكون ما مع ذا اسماً واحداً بمعنى أي شيء منصوب المحل على المفعولية مثل ما أراد الله) أي إن ماذا بكمالها بمعنى أي شيء للاستفهام والكلام فيه مثل ما سبق في أن يكون ما استفهامية من كونه للإنكار الوقوعي وإن مرجع الإنكار المثل منصوب المحل على المفعولية لأراد قدم عليه لاقتضاء الاستفهام الصدارة قوله مثل ما أراد الله أي كما يكون ما وحده منصوب المحل على المفعولية فكذا أيضاً ماذا مفعول مقدم لأراد.

قوله: (والأحسن في جوابه الرفع على الأول والنصب على الثاني ليطابق الجواب

قوله: والأحسن في جوابه الرفع على الأول والنصب على الثاني وجه الاحسنية على ما قال هو مطابقة الجواب السؤال أما على الأول فإن ذا إذا كان بمعنى الذي وما استفهامية يكون معناه وما الذي أراد الله بهذا فهذه الجملة اسمية فيكون الأولى في جوابه الرفع حتى تكون جملة اسمية مثلها رعاية للتناسب وأما على الثاني فهو أن يكون ماذا في حكم كلمة واحدة بمعنى أي شيء يكون تقدير أي شيء أراد الله فهذه جملة فعلية أيضاً وإنما قال والأحسن لجواز العكس كما قال صاحب الكشاف وقد جوزوا عكس ذلك كما تقول في جواب من قال ما رأيت خيراً أي المرئي خير وفي جواب ما الذي خيرا أي رأيت خيراً ونظيره في جواز الوجهين ما في قوله تعالى: ﴿ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو﴾ [البقرة: ٢١٩] بالرفع والنصب على التقديرين هذا إذا اتفق السائل والمجيب على الفعل وكان السؤال عن المتعلق بخلاف قوله تعالى في سورة النحل: ﴿وإذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا أساطير الأولين﴾ [النحل: ٢٤] فإنه بالرفع لأنه في المعنى في فعل الإنزال أي هذا الذي يزعم أنه منزل هو أساطير الأولين فلا يصح تقدير الفعل إذ لو صح لكان المعنى قالوا أنزل أساطر الأولين فيلزم تسليمهم الإنزال من الله وهم منكرون له.

---

(١) عن الدر المصون أنه قال للنحاة في ماذا ستة أوجه والأوجه الثلاثة علم مما في أصل الحاشية وكون مجموع ماذا اسماً مركباً موصولاً وكون مجموعهما اسماً واحداً نكرة موصوفة وكون ما اسم استفهام وذا زائدة والمعتبر في هذه الآية الوجهان المذكوران لكونهما قويين فصيحين.

السؤال) أي إذا أريد الجواب عن السؤال لكون السؤال مقصوداً الرفع على الأول إذ السؤال ح جملة اسمية فيرفع الاسم الواقع في الجواب على كونه خبر مبتدأ محذوف فيطابقه في الاسمية لفظاً والأحسن في الثاني النصب لأن جملة السؤال ح فعلية فينصب الاسم الواقع في الجواب بفعل مقدر ليتطابقا وأما في الآية الكريمة فلا جواب لما عرفت أن المراد الإنكار لا الاستعلام وذكر هذا لإتمام البحث وتكثير الفائدة وإنما قال والأحسن إشارة إلى جواب عكسه كما صرحوا به في شرح قولهم ماذا صنعت ويستفاد منه أن الرفع جائز في الوجهين وكذا النصب في جواب الوجهين جائز ولظهوره لم يتعرضوا له قيل وزعم العلامة التفتازاني أنه يجب تخصيص الحكم بما إذا اتفق السائل والمجيب على الفعل وكان السؤال عن المتعلق بخلاف مثل قوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم ماذا أنزل ربكم قالوا أساطير الأولين﴾ [النحل: ٢٤] فإنه بالرفع لأنه في المعنى نفي الإنزال أي هذا الذي زعمتم أنه منزل أساطير الأولين هذا أقول الحكم أن الأحسن في الجواب الرفع وهذا ليس بجواب بل رد لما اعتقدوا والجواب أن تعطيه ما يطلب منك انتهى وقد عرفت أن المطابقة في الإعراب أحسن فما ظنك بأحسنية مطابقة الجواب للسؤال حتى لو لم يكن مطابقاً له تمحلوا في السؤال وحملوه على سؤال يطابقه الجواب وقالوا ظاهر السؤال ليس بمراد مثل قوله تعالى: ﴿ويسألونك عن الأهلة﴾ [البقرة: ١٨٩] الآية وقالوا في مثله جواب بأسلوب الحكيم فالحق مع القائل لا مع العلامة الفاضل ومن العجائب ما قيل في رد ذلك القائل الفاضل أن الجواب يعم صورتي القبول والرد كيف وجميع أجوبة المصنفين من قبيل الرد للأسئلة انتهى. وجه غرابته لا يخفى لأن أجوبة المصنفين رد الاعتراض المراد بسؤال المعترضين ولا كلام فيه والكلام في جواب السؤال بمعنى الاستفهام وشتان ما بين السؤالين والجوابين.

قوله: (والإرادة نزوع النفس وميلها إلى الفعل بحيث يحملها عليه ويقال للقوة التي هي مبدأ النزوع) أي الإرادة في الاصطلاح نزوع النفس أي ميلها وميلها عطف تفسير للنزوع إلى الفعل وقيد الفعل إشارة إلى أن الإرادة لا تتعلق بالترك كما أشار إليه قدس سره في شرح المواقف لكن كلامه في إرادته تعالى وأما إرادة العبد فيعم الترك أيضاً فالوجه أن يراد بالترك كف النفس فيدخل في الفعل أو من قبيل الاكتفاء بأحد القرينين لدلالة ما ذكر على ما حذف وأصلها مصدر من راد يرود إذا سعى في طلب شيء ثم نقل إلى ما ذكرناه بحيث يحملها عليه احتراز عن الشهوة التي هي توقان النفس وميلها إلى الأمور المستلذة فإن الإنسان قد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده[1] ولا يحمل تلك الشهوة إلى الفعل[2] قوله

---

(١) إما لخوف الهلاك أو لخوف إيراث المرض أو لازدياده.

(٢) فتحقق الشهوة دون الإرادة والإرادة تتحقق دون الشهوة كشرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه لا يشتهيه ويجتمعان في طعام لذيذ أراده فتناوله فمن قال إن هذا التعريف صادق على الشهوة فكأنه لم ينظر إلى المواقف وشرحه.

ويقال أي يطلق على القوة الخ. فحينئذٍ يكون صفة حقيقية موجودة قوله التي هي مبدأ النزوع يخرج سائر القوى كالقدرة وإطلاقها عليهما حقيقة اصطلاحية لكن لا دليل على وجود تلك القوة في المخلوق ولذا قدم الأول ورجحه[١] وأما في الباري تعالى فهي موجودة كما سيجيء تحقيقه ولم يقيد الميل بكونه عقيب اعتقاد فعل لأنه ليس بشرط عندنا خلافاً للمعتزلة وتلك الإرادة التي[٢] بمعنى ميل النفس غير اختياري عند الشافعي وهو مذهب المص واختياري عند مشايخنا الحنفية والمص صرح بمذهبه في قوله تعالى: ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة﴾ [القصص: ٦٨] الآية. وبالجملة الإرادة عندنا أمر اعتباري صادر عن العبد غير مخلوق وعند الشافعي موجودة في الخارج مخلوقة لله تعالى وهذا المحل ليس محل تفصيله.

قوله: (والأول مع الفعل والثاني قبله) وهو الميل المذكور مع الفعل زماناً ومع ذلك لا توجب الفعل عند الأشاعرة وإنما قيدنا بالزمان لأنها تتقدم على الفعل ذاتاً لكونه حاملاً وباعثاً حيث قال بحيث يحملها عليه فأشار إلى تقدمه ذاتاً وأشار إلى معيته زماناً أيضاً وأيضاً هي بمنزلة جزء العلة الأخيرة فيكون مع المعلول زماناً ويتقدم عليه ذاتاً وأما القوة وهي الصفة القائمة بالمريد التي هي مبدأ الميل فهي متقدمة على الميل المجامع للفعل فتكون متقدمة على الفعل أيضاً وأما استعمال الإرادة في مثل قولنا أردت فلاناً ولم يحصل وأردت فعلاً لفلان فبمعنى اللغوي كما مر من أن أصلها من راد يرود إذا سعى في طلب شيء وهو منقول عن الإمام الراغب حيث نقل عنه أنه قال الإرادة منقولة من راد يرود إذا سعى في طلب شيء وهي في الأصل قوة مركبة من شهوة وحاضر وأمل وجعل اسماً لنزوع النفس إلى الشيء مع الحكم فيه بأنه ينبغي أن يفعل أولاً بفعل ثم يستعمل مرة في المبدأ وهو نزوع النفس إلى الشيء وتارة في المنتهى وهو الحكم فيه بأنه ينبغي أن يفعل أو لا يفعل انتهى لكن فيه إجمال وإهمال وإرادة المعنى من اللفظ من هذا القبيل الذي هو المعنى اللغوي وحاصله مجرد القصد بخلاف ما نحن فيه وجعل الإرادة في الآية من قبيل إرادة المعنى من اللفظ فيأباه إسناد الإرادة إلى الله تعالى.

قوله: (وكلا المعنيين غير متصور اتصاف الباري تعالى به)[٣] أي غير ممكن لكون

قوله: وكلا المعنيين غير متصور اتصاف الباريء تعالى لتعاليه سبحانه عن نزوع النفس وميلها ولذلك اختلفوا في معنى إرادته تعالى فذهب أهل السنة وأبو علي وأبو هاشم الجبائيان والقاضي عبد الجبار إلى أن الإرادة في حقه تعالى صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته تعالى على بعض وهو المراد بما ذكره صاحب الكشاف قال وفي حدود المتكلمين الإرادة معنى يوجب للحي حالاً لأجلها يقع منه الفعل على وجه دون وجه.

---

(١) احتراز عن القوة فإنها مخلوقة لله تعالى لا مدخل للعبد فيها أصلاً.

(٢) هذا رواية من الكعبي يوافق مذهب البخاري في رواية منه أن إرادته لفعله هو علمه به فلا إشكال.

(٣) قوله اتصاف الباري مرفوع بتصور.

النفس والميل وبحيث يحملها عليه مأخوذات في كلا التعريفين وهو محال في حقه تعالى.

قوله: (ولذلك اختلف في معنى إرادته فقيل) الفاء للتفصيل.

قوله: (إرادته تعالى لأفعاله أنه غير ساه ولا مكره) وهذا مذهب المعتزلة كالكعبي والنجار وغيرهما والمعرف إرادته تعالى فقط فلا نقض بكون الجماد مريداً لكن هذا المعنى لا يصح مخصصاً لأحد الطرفين إذ التخصيص تأثير والإرادة بهذا المعنى أمر سلبي عدمي والعدميات لا تأثير لها فلا يكون حقاً.

قوله: (ولأفعال غيره أمره بها) وطلبها وهذا مرضي عند الزمخشري كما صرح به في سورة السجدة فعلى هذا تكون الإرادة أمراً وجودياً.

قوله: (فعلى هذا لم تكن المعاصي بإرادته) لعدم تعلق الأمر بها وأنه تعالى لا يأمر بالفحشاء وأن الأمر قد ينفك عن الإرادة لأن المولى إذا أراد ظهور عصيان عبده أمر بفعل لا يريده إظهاراً لمخالفته وتمهيداً لعذره بعصيانه وظهر من هذا البيان أن مرادهم بالأمر في قولهم الإرادة الأمر أمر التكليفي لا الأمر التكويني فإنه يستلزم وقوع المأمور به.

قوله: (وقيل علمه باشتمال الأمر على النظام الأكمل والوجه الأصلح فإنه يدعو القادر

قوله: فقيل إرادته لأفعاله أنه غير ساه ومكره ولأفعال غيره أمره بها وفي الكشاف بعضهم على أن للباري مثل صفته المريد منا التي هي القصد وهو أمر زائد على كونه عالماً غير ساه وبعضهم على أن معنى إرادته لأفعاله هو أنه فعلها وهو غير ساه ولا يكره ومعنى إرادته لأفعال غيره أنه أمر بها هو قول الكعبي فإنه فسر الإرادة بالنسبة إلى أفعاله بعلمه بها وبالنسبة إلى أفعال غيره بأمره بها وهو المرضي عند صاحب الكشاف صرح به في سورة ﴿الم السجدة﴾ وهو مذهب أكثر المعتزلة وقال الإمام إنها صفة تقتضي رجحان أحد طرفي الجائز على الآخر لا في الوقوع بل في الايقاع واحترزنا بهذا القيد عن القدرة وقال في نهاية العقول القائلون بنفي الإرادة من المعتزلة أبو الهذيل والنظام والجاحظ والبلخي والخوارزمي قالوا لا معنى للإرادة والكراهة شاهداً وغائباً إلا الداعي والصارف وذلك في حقنا هو العلم باشتمال الفعل على المصلحة أو الاعتقاد أو الظن بذلك والله سبحانه وتعالى لما استحال في حقه الاعتقاد والظن لا جرم أنه لا معنى للداعي والصارف في حقه تعالى إلا علمه باشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة.

قوله: فعلى هذا لم تكن المعاصي بإرادته أي فعلى أن يكون المراد بإرادته لأفعال غيره أمره بها لا يكون المعاصي والأفعال المحرمة بإرادته تعالى لأنه تعالى لم يأمر بها وعلى هذا التفسير يبتني قول بعضهم المأمور به مراد الآمر لا يجيب أن يكون مراد الآمر وعندنا المأمور به إذ قد يأمر الآمر بشيء أو هو ليس مراداً له بل المقصود من أمره به ظهور عصيان المأمور للآمر لا امتثاله لأمره.

قوله: وقيل علمه باشتمال الأمر على النظام الأكمل وهذا هو مراد الحكماء من الإرادة فإنهم قالوا إرادة الله تعالى هو العلم بالنظام على الوجه الأكمل ويسمونه العناية.

إلى تحصيله) هذا رأي الجاحظ وأبو الحسين والنظام والعلاف وأبي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي قالوا إرادته تعالى علمه بنفع في الفعل(١) واختاره الحكماء فقالوا إرادته تعالى هي علمه تعالى بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد وبأنه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الأكمل وبكيفية صدوره عنه حتى يكون الوجود على وفق المعلوم على أحسن النظام من غير قصد وطلب شوقي ويسمون هذا العلم عناية أزلية قوله على النظام الخ. يناسب مذهب الحكماء وقوله فإنه يدعو الخ. يناسب مذهب أبي الحسين والنظام وغيرهما من رؤساء المعتزلة ففي كلامه نوع اضطراب ولك أن تقول إنه أشار إلى كلا المذهبين فإنه يدعو القادر إلى تحصيله وأصحابنا يدعون في جواب الحكماء الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة إلى الطرفين فلا يكون شيء منهما مخصصاً وإن كان العلم فعلياً كذا في المواقف وشرحه وبهذا البيان يندفع ما قاله بعض الفضلاء أنه يجوز أن يكون المرجح في أفعاله تعالى هو العلم بالمصلحة لما عرفت من أن العلم لا يكون مرجحاً بالضرورة وإن كان العلم بالمصلحة.

قوله: (والحق إنه ترجيح أحد مقدوريه على الآخر) أي الإرادة والتذكير باعتبار الخبر هذا مذهبنا مذهب أهل السنة فهي صفة وجودية ذاتية قديمة قائمة بذاته تعالى ولها تعلقات حادثة إذا تعلقت بالحوادث وجب وجود تلك الحوادث وفي المواقف الإرادة القديمة توجب المراد وفي شرحه أي إذا تعلقت إرادة الله تعالى بفعل من أفعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن إرادته اتفاقاً من أهل الملة والحكماء أيضاً وأما إذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معنى الأمر هو الإرادة فإن الأمر لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة وأما الإرادة الحادثة فلا توجبه اتفاقاً انتهى. قوله والحق الخ إشارة إلى بطلان ما سواه كما مراد أمر له نبهنا عليه وميل أكثر أرباب الحواشي أن هذا في إرادة الله تعالى فقط لا في إرادة العبد لأنه مفروغ عنها بما سبق وأن هذا الكلام إنما سيق لبيان ما هو الحق فيما وقع فيه الاختلاف وهي الإرادة الأزلية ثم الظاهر أن المراد بالترجيح تعلق الإرادة لا صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور وهذا خلاف مذهب أهل السنة لأنها صفة قديمة ذاتية عندهم والترجيح صفة فعلية حادثة والجواب أنه تعريف لها باعتبار التعلق فيكون تعريفاً رسمياً بخاصتها أو حداً ناقصاً اكتفى فيه بالفصل دون تعريف حقيقي ذكر فيه جميع ذاتياتها وهذا كثير في كلامهم وقدمه لأن التعلق هو الظاهر في بادىء الرأي وبه يوجد الفعل والترك ثم حاول بيان حقيقته المعتبرة عند أهل الحق من المتكلمين

قوله: والحق إنه ترجيح أحد مقدوريه على الآخر وهذا هو معنى الاختيار فإنه ترجيح أحد المتساويين بالنسبة إلى القدرة على الآخر.

---

(١) كما يجد كل عاقل من نفسه أن ظنه أو اعتقاده لنفع في الفعل أو علمه به يوجب الفعل ويسميه أبو الحسين بالداعية.

فقال أو معنى أي صفة قائمة بذاته تعالى أزلاً وأبداً يوجب هذا الترجيح ومعنى الإيجاب هنا كونها مبدأ ومنشأ له لا الإيجاب المتعارف فإنه ليس بمستقيم هنا كما لا يخفى أو نقول إن هذا التعريف لإرادة العبد والثاني لإرادته تعالى فلا يضره كون إرادة العبد مفسرة بما سبق فإنه في المآل راجع إلى هذا التفسير بل الأحسن إن هذا التفسير ناظر إلى تفسير إرادة العبد بنزوع النفس فإن النزوع إما عين الترجيح أو مستلزم له والتعريف الثاني وهو معنى يوجبه تفسير للإرادة مطلقاً سواء كان إرادة الله تعالى أو إرادة العبد بالتفسير الثاني من التفسير السابق أعني القوة التي هي مبدأ النزوع وقد ذكرنا في تفسير القدرة في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ وجهاً آخر لو نقلته إلى هذا المقام اتضح المرام.

قوله: (وتخصيصه بوجه دون وجه أو معنى يوجب هذا الترجيح) المراد بالوجه الفعل والترك وحسنه أو قبحه ونفعه أو ضره وما يحويه من زمان ومكان.

قوله: (وهي أعم من الاختيار فإنه ميل مع تفضيل) قال الراغب الاختيار أخص من الإرادة فإن فيه مع الإرادة دلالة من اللفظ على تفضيل[1] أحد الشيئين على الآخر وذلك لأنه مشتق من الخيرة وهو الميل إلى الخبر والأفضل فحينئذٍ بناء افتعل للاتخاذ أي لأخذ الفاعل مأخذ الفعل لنفسه لكن كون الإرادة أعم بناء على تفسيرها بنفس الترجيح كما يؤيده قوله فإنه ميل الخ فلا يستقيم الأعمية والأخصية على تفسيرها بالقوة إذ لا معنى لأعمية القوة إلا أن يقال إن الاختيار أيضاً يطلق على ميل مع تفضيل وعلى معنى يوجب هذا الميل ولم يذكره اكتفاء بما سبق ثم الظاهر أن المراد بالإرادة إرادة العبد حيث قال فإنه ميل مع تفضيل وقد عرفت أنه غير متصور في شأنه تعالى فلو ذكره في عقيب ذكر إرادة العبد لكان أحسن سبكاً وأبعد اشتباهاً.

قوله: (وفي هذا استحقار واسترذال) أي لفظ هذا الواقع في النظم الكريم لأن اسم

قوله: أو معنى يوجب هذا الترجيح فعلى هذا لا يكون الإرادة نفس الترجيح بل مبدؤه الذي هو قوة في المريد أوجبت الترجيح.

قوله: وهي أعم من الاختيار أي والإرادة مطلقاً أعم من الاختيار فإن الاختيار ترجيح مع تفضيل وليس هذا القيد داخلاً في مفهوم مطلق الإرادة.

قوله: وفي هذا استحقار أي وفي لفظ هذا في قوله ﴿ماذا أراد الله بهذا﴾ [البقرة: ٢٦] استحقار كما قالت عائشة رضي الله عنها في عبد الله بن عمرو بن العاص يا عجباً لابن عمرو هذا أي يا عجباً له بفتى بغير علم ولذا حقرته بكلمة هذا روى مسلم بلغ عائشة رضي الله عنها أن عبد الله بن عمرو يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن فقالت يا عجباً لابن عمرو هذا وفيه

---

(١) أي تفضيل أحد الطرفين على الآخر وكأن المختار ينظر إلى الطرفين والمريد ينظر إلى الطرف الذي يريده كذا نقل عن شرح المقاصد ويرد عليه أن تفضيل أحد الشيئين على الآخر متحقق في الإرادة أيضاً لأن معناها الترجيح وهو عين التفضيل فقوله فإن فيه مع الإرادة دلالة الخ منظور فيه.

الإشارة قد يستعمل للتحقير كما يستعمل للتعظيم بقرينة المقام وصدوره عن الجهلة المنكرين قرينة على التحقير والاسترذال[١] أي عدّوه رذيلاً حقيراً وفي نسخة استخفاف بدل استحقار. ولفظ هذا هنا مجاز أريد به الاستحقار وجه دلالته على الاستحقار لأن الشيء إذا كان قريباً يسهل التناول وهو مستلزم للتحقير في الأكثر.

قوله: (ومثلاً نصب على التمييز) أي على تمييزه عن النسبة وهي نسبة الإنكار والتعجب إلى المشار إليه ولا يصح أن يكون تمييزاً عن ذات مذكورة وهي نفس اسم الإشارة فإن ذلك إذا كان مبهماً لا يعرف المقصود كالضمير المبهم في نحو يا له رجلاً وانتفع بهذا سلاحاً وهنا ليس كذلك لكونه إشارة إلى المثل.

قوله: (أو الحال كقوله ﴿هذه ناقة الله لكم﴾ [الأعراف: ٧٣] **الآية)** أي الحال عن اسم الإشارة بأن يكون صاحب الحال لكن العامل هو الفعل إذ الفعل عامل ذي الحال ولا ريب في أن عامل الحال عامل ذي الحال وجعل العامل اسم الإشارة وذي الحال الضمير المجرور الذي في أشير إليه مثلاً تكلف مستغنى عنه بما ذكر فعلى هذا يكون قوله كقوله تعالى: ﴿هذه ناقة الله لكم﴾ [الأعراف: ٧٣] الآية. تمثيلاً في مجرد أن الحال اسم جامد وإلا فالعامل في الحال فيما نحن فيه هو الفعل وفي المثال هو اسم الإشارة أي العامل المعنوي المستنبط من هذه نحو ﴿هذا بعلي شيخاً﴾ [هود: ٧٢] كذا قالوا وكون اسم جامد حالاً لدلالته على الهيئة كما بين في موضعه وفي الآية المذكورة آية تفيد الدلالة وفيما نحن فيه مثلاً يفيد التمثيل وهذه الآية نظير الحال لا التمييز أيضاً إذ لا يحسن في آية التمييز عن هذا لكون المشار إليه معلوماً ولا يحسن أيضاً التمييز عن ضمير لكم فإن حسن التمييز عن الضمير فيما إذا كان مبهماً ليس له مرجع معين وهنا معين والقول[٢] بأنه اللهم إلا أن يعتبر إبهامه باعتبار إبهام مرجعه قول بالرأي فلا يعبأ به ما لم ينقل عن الثقات من النحاة غايته أنه ترك نظير التمييز لأن مقصوده توضيح وقوع الجامد حالاً لاشتراط بعضهم كونها مشتقاً وأما وقوع الجامد تمييزاً فلا كلام فيه بل هو شائع ذائع ثم قالوا إن إيقاع مثلاً تمييزاً أو حالاً من هذا يشعر بأنه إشارة إلى المثل لا إلى ضرب المثل على ما هو واحد محتملي الضمير في

وكنت اغتسل أنا ورسول الله ﷺ في إناء واحد وما أزيد أن أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات ففي قولها هذا تحقير لرتبة عمرو في الفتيا وأنه لم يكن في ذلك المبلغ.

قوله: أو الحال قال أبو البقاء مثلاً حال من اسم الله أو من هذا أي متمثلاً أو متمثلاً به يعني المعنى على الأول متمثلاً وعلى الثاني متمثلاً به قوله كقوله تعالى: ﴿هذه ناقة الله لكم﴾ [الأعراف: ٧٣] الآية فإن آية حال والعامل معنى الاستقرار في ﴿لكم﴾ [الأعراف: ٧٣].

---

(١) حاصله أن في لفظة هذا استحقاراً لما مثل في القرآن المجيد من التمثيل بالعنكبوت وغيره فيكون الاستفهام للاستحقار مع كونه للانكار.

(٢) قائله الفاضل عبد الرحمن الآمدي توجيهاً لكلام الفاضل العصام.

أنه الحق انتهى. وهذا ضعيف لأن كون المشار إليه في القسم الثاني مثلاً لا يوهم كون مرجع الضمير في القسم الأول مثلاً فضلاً عن الإشعار.

قوله: (جواب ماذا) لا يعرف له وجه لما مر من أن الاستفهام للإنكار فلا جواب له كما مر توضيحه[1] وأيضاً كونه محكياً ومقول القول يأبى عن الجواب والاعتذار بأن هذا سؤال صورة وإن كان إنكاراً حقيقة فمجاز أن يجاب بما يردعهم عن الإنكار فهو في الحقيقة كلام مسوق لردعهم عن الإنكار أبرز في صورة الجواب لكون الإنكار في صورة السؤال ليس بشيء إذ الاعتبار إلى المعاني المرادة من اللفظ فإذا كان المراد هنا المعنى المجازي بقرينة صارفة عن الحقيقة لا وجه لهذا التوجيه على أن المراد بضرب الأمثال كشف المعنى الممثل له ورفع الحجاب عنه كما صرح به فيما مر وفي مواضع كثيرة لا إضلال قوم كثير الخ. وكون النظر إلى الاهتداء الذي يترتب على ضرب الأمثال في غاية من البعد مع أن جعل الإضلال مراداً له تعالى بضرب الأمثال لا يخلو عن خدشة تؤدي إلى دهشة غاية الأمر أن الضلال يترتب عليه بلا إرادة الإضلال كقوله تعالى: ﴿وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم﴾ [التوبة: ١٢٥] الآية. وشتان ما بين المسلكين ولهذه النكتة الرشيقة لم يلتفت إلى كونه جواباً صاحب الكشاف وصاحب اللباب نقل بعضهم أن هذا قول أبي علي الفارسي حيث قال في كتاب القصريات قوله ﴿يضل به﴾ [البقرة: ٢٦] الخ. على وجهين إما جواب عن سؤالهم على المعنى لا على اللفظ أو صفة مثلاً والجواب ﴿وما يضل به﴾ [البقرة: ٢٦] على المعنى انتهى. وآخر كلامه يدل على وهن أوله إذ لا معنى كون ﴿وما يضل به﴾ جواباً ولو معنى والواجب صون ساحة الكلام المعجز البليغ عن مثل هذا التعسف العجيب.

قوله: (أي إضلال كثير وإهداء كثير وضع الفعل موضع المصدر للإشعار بالحدوث والتجدد) بالرفع اقتصاراً على أرجح الوجهين ولا مساغ في كلامه هذا لاحتمال النصب فهو خبر لمبتدأ محذوف وضع الفعل موضع المصدر أي بلا تقدير أن فهو من قبيل تسمع بالمعيدي الخ. والفعل إنما يمتنع الإخبار عنه إذا أريد به تمام ما وضع له وأما إذا أريد به الحدث المدلول عليه تضمناً فلا يمتنع الإخبار عنه وقد مر التحقيق منه في قوله تعالى: ﴿سواء عليهم ءأنذرتهم﴾ [البقرة: ٦] الآية. ولما كان هذا خلاف الظاهر ولا بد من نكتة

قوله: أي اضلال كثير بالرفع والنصب على اختلاف الوجهين في ﴿ماذا﴾ وفي جعله جواباً لقولهم ﴿ماذا أراد الله بهذا مثلاً﴾ [البقرة: ٢٦] نظر لأن قولهم هذا إنما جيء به على سبيل الحكاية عنهم وهم غائبون ولم يكونوا حاضرين حتى يجابوا بهذا الجواب فالأولى أن تكون هذه الجملة بياناً للجملتين السابقتين.

---

(١) وفي قوله تعالى: **﴿ويسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت﴾** [البقرة: ١٨٩] وقوله تعالى: **﴿يسألونك ماذا ينفقون قل العفو﴾** [البقرة: ٢١٩] إنما ذكر الجواب لأن سؤالهم سؤال استعلام ولهذا أمر بقل في الجواب فلو قيل هنا أيضاً قل **﴿يضل به كثيراً﴾** [البقرة: ٢٦] الآية لكان له وجه في الجملة ولقد أغرب من لم يفرق بينهما.

أشار إليها فقال للإشعار الخ. فإن الفعل لدلالته على الحدث المقارن للزمان أفاد الحدوث أي الوجود بعد العدم والمراد بالتجدد الاستمرار التجددي في المستقبل وهذا مستفاد من المضارع ولهذا اختير والمضارع يستعمل له كثيراً لا لدلالته عليه بل الاستمرار التجددي أي الحصول والتقضي شيئاً فشيئاً مفهوم من معونة المقام وجهه أن المضارع يدل على حدوث الفعل في المستقبل ولا يدل على عدمه فيحمل على الدوام التجددي ما لم يصرفه مانع وكذا الكلام في دلالة الجملة الاسمية على الدوام والثبات كذا في المطول نقلاً عن الشيخ عبد القاهر.

قوله: **(أو بيان للجملتين المصدرتين بأما وتسجيل بأن العلم بكونه حقاً هدى وبيان وإن الجهل بوجه إيراده والإنكار بحسن مورده ضلال وفسوق)** وهذا مختار الزمخشري اخره لأن المختار عنده الوجه الأول وقد عرفت ما فيه وما عليه وعلى الوجهين يستفاد التنبيه على وجه اختيار الفصل ومعنى كونها بياناً لهما باعتبار أن فيهما تصريحاً بكثرة الفريقين المذكورين وهذه الكثرة مشعور بها مما قبلها بلا تصريح وإن في قوله ﴿يهدي﴾ [البقرة: ٢٦] به الخ. بيان أن علمهم بما ذكر بتوفيق الله تعالى وفي ﴿يضل به كثيراً﴾ [البقرة: ٢٦] بيان أن قولهم ﴿ماذا أراد الله﴾ [البقرة: ٢٦] بعدم توفيق الله تعالى وبسبب انهماكهم على حب الفسوق والكفر وبيان أن الهداية والغواية بخلق الله تعالى بكسب العبد واكتسابه وكان حق الترتيب أن يقدم ذكر المهتدين لكن قصد أن يكون مطلع الكلام ومقطعه بحلية ذكر المهتدين كما صرح به في نظيره في قوله تعالى: ﴿وأما الذين ابيضت وجوههم﴾ [آل عمران: ١٠٧] الآية والقول بأن تقديمه لكمال العناية بالتسجيل على ضلالهم كأنه المقصود من الكلام وإن ذكر هداية المؤمنين بالتبع ضعيف نعم لو قيل الفصل الواحد أولى من فصلين لكان له وجه قوله وتسجيل عطف تفسير لقوله بيان أي تسجيل أي حكم وجزم على أن العلم بكونه أي بالمثل حقاً ثابتاً من ربهم هدى أي اهتداء حاصل من هداية الله تعالى إلى فهم كونه حقاً وتوفيقه فبهذا الاعتبار يعلم وجه كونه بياناً لقوله تعالى: ﴿فأما الذين آمنوا﴾ [البقرة: ٢٦] الآية وظاهر أن ليس لفظ ﴿يهدي﴾ [البقرة: ٢٦] بياناً وتفسير اللفظ يعلمون حتى يكون هذا من بيان الفعل دون الجملة بل المبين مجموع الجملة ولهذا قال أو بيان للجملتين وكذا في حل قوله ﴿يضل به كثيراً﴾ [البقرة: ٢٦] والجملة التي يزيد ما تضمن ما قبلها وضوحاً تسمى بياناً[1] وتفسيراً عند أرباب

قوله: أو بيان للجملتين الخ قيل وذلك إنما يكون إذا كان المراد زيادة إيضاحه بما يخصه والجملتان المصدرتان بإما يشتمل كل منهما على أمرين أحدهما أن كلا الفريقين كثيرون وثانيهما أن العلم بكونه حقاً من باب الهدى الذي ازداد المؤمنون به نوراً إلى نورهم وأن الجهل بحسن مورده من باب الضلال الذي ازدادت الجهلة خبطاً في ظلمائهم ولا خفاء في زيادة وضوح ذلك المشتمل عليه بقوله ﴿يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً﴾ [البقرة: ٢٦] وليس لهذا النوع أعني البيان والتفسير أسلوب خاص بل قد يكون بالاستئناف والاعتراض كالذي نحن فيه وقد يكون بعطف البيان ونحوه.

---

(١) وليس المراد به عطف البيان أو ما يجري مجراه لخفاء في الأول يحتاج إلى الإيضاح.

البيان قال المص في قوله تعالى: ﴿ذلك بأن الذين كفروا اتبعوا الباطل﴾ [محمد: ٣] الآية. وهو تصريح بما أشعر به ما قبلها ولذلك يسمى تفسيراً التسجيل والاسجال كتابة السجل وهو في العرف الكتاب الحكمي وأريد به هنا لازمه وهو الحكم والجزم قوله وبيان عطف على هدى أي كشف وإظهار لما هو المقصود قوله وأن الجهل بوجه إيراده أي إيراد المثل أشار إلى أن قولهم: ﴿ماذا أراد الله﴾ [البقرة: ٢٦] الآية. كناية عن الجهل بإيراد المثل كما صرح به فيما مر والازدراء أي التحقير إشارة إلى معنى هذا المعنى وتسجيل بأن جهل الكفرة بذلك ضلال حاصل بخلق الله تعالى لاختيارهم الضلال والخذلان.

قوله: (وكثرة كل واحد من القبيلتين بالنظر إلى أنفسهم لا بالقياس إلى مقابلهم فإن المهديين قليلون بالإضافة إلى أهل الضلال كما قال تعالى: ﴿وقليل من عبادي الشكور﴾ [سبأ: ١٣] **ويحتمل أن يكون كثرة الضالين من حيث العدد وكثرة المهديين باعتبار الفضل والشرف)** أي الكثرة هنا ليس بالنسبة إلى شيء آخر حتى يلزم المحذور بل بالقياس إلى أنفسهم كالمائة والألف فإن كلاً منهما كثير في أنفسهما لا بالنظر إلى الغير والمتوقف بأن ﴿لا يضل به﴾ ﴿ولا يهدي﴾ [البقرة: ٢٦] بل يبقى متوقفاً بين الضلال والهداية ضال يحكم بكفره فإن المتوقف والمتردد في أمر من الأمور الاعتقاديات يعد من زمرة الكافرين لعدم يقينهم بذلك الأمر وعدم التيقن في المعتقدات أعم من تيقنه بضد ذلك الأمر والتردد فيه كما صرح به المتكلمون فلا يصح أن يقال إنه لم لا يجوز أن يكون بالنظر إلى مقابلهم الذي هو المتوقف كما زعم لكن يرد عليه أن الكثرة والقلة من الأمور الإضافية حصولهما بالنظر إلى الغير ولعله قال ويحتمل أن يكون الخ إشارة إلى ما ذكرناه فإن المهديين قليلون في كل عصر حتى ورد في الحديث الشريف يقول الله تعالى: يا آدم فيقول لبيك وسعديك والخير في يديك فيقول اخرج بعث النار قال وما بعث النار قال من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين الحديث كذا في المشارق وهذا التعليل يلائم المعلل لأن الكلام وإن كان في الأمثال المذكورة لكن المهتدين بها والضالين بجهلها إنما هو باتصافهم بالهداية والضلالة مطلقاً فلا معنى للإيراد بأن التعليل لا يناسب المعلل إذ الكلام في المهديين بالأمثال المذكورة والضالين بسببها لا في مطلقهما ولا حاجة إلى الجواب بأن المراد أن جميع المهديين مطلقاً قليلون بالإضافة إلى جميع الضالين مطلقاً ولا يخفى أن ذلك لعزة وصف الهداية وقلته فظهر أن المهديين المخصوصين قليلون بالإضافة إلى الضالين المخصوصين مع أن تفريع قوله فظهر على ما قبله منظور فيه الظاهر أن المراد من الشكور المؤمن المهتدي مطلقاً لا مرتبة الرابعة من الهداية وصيغة المبالغة لأن التصديق بالقلب والإقرار باللسان أكمل إفراد الشكر والإنكار مكابرة وله مراتب كثيرة فلا وجه للاعتراض بأنه غير تام لأنه فسر بالمتوفى على أداء الشكر بالقلب والجوارح في أكثر الأوقات كما يقتضيه صيغة المبالغة وهو أخص من المهدى المقابل للضال فإن هذا التفسير لا ينافي التفسير بالإيمان ويؤيده مقابلة الشكر بالكفر في سورة إبراهيم وسورة لقمان قال تعالى: ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم﴾ [إبراهيم: ٧] الآية وقال

تعالى: ﴿ومن شكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر﴾ [النمل: ٤٠] الآية. وصيغة المبالغة لما ذكرنا من الإيمان من أكمل إفراد الشكر قال المص في تفسير قوله تعالى: ﴿إن في ذلك لآيات لكل صبار شكور﴾ [إبراهيم: ٥] يصبر لبلائه ويشكر على نعمائه ولم يفسر بالمتوفى على أداء الشكر الخ. ثم قال وقيل لكل مؤمن وإنما عبر عنهم بذلك تنبيهاً على أن الصبر والشكر عنوان المؤمن انتهى. وحيث لم يقل والمبالغ في الشكر في الموضعين وذكر المؤمن مطلقاً صح ما ذكرنا[1].

قوله: (كما قال أبو الطيب المتنبي قليل إذا عدوا كثير إذا شدوا وقال:

إن الكرام كثير في البلاد وإن قلوا كما غيرهم قل وإن كثروا)

وجه ذلك أن الصفات قد تنزل منزلة الذوات فأصحاب الفضل والشرف لاحتوائهم مفاخر كثيرة ومناقب بهية التي هي بمنزلة الذات يقام الواحد منهم مقام جماعة كثيرة من غيرهم قال المص في تفسير قوله تعالى: ﴿إن إبراهيم كان أمة﴾ [النحل: ١٢٠] لكماله واستجماعه فضائل لا تكاد توجد إلا مفرقة في أشخاص كثيرة كقوله:

وليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد

فأصحاب الهدى كثير بالإضافة إلى أهل الضلال من حيث المعنى والفضل وأرباب الضلال كثير بالنسبة إلى المهتدين من حيث العدد وحاصله أنهم كثيرون بالإضافة إلى أهل الضلال من حيث العدد وتنزيلاً كما أن عكسه كثير بالإضافة إلى المهديين من حيث العدد تحقيقاً في المطول:

كثير[2] إذا شدوا قليل إذا عدوا

وهكذا نقل عن ديوان أبي الطيب صدره:

ثقال إذا لاقوا خفاف إذا دعوا

وقبله:

سأطلب حقي بالقنا ومشايخي كأنهم من طول ما التثموا مرد

قوله: كثير إذا شدوا أي إذا أظهروا شدة واستعملوا القوة.

قوله: قليل إذا عدوا كثير إذا شدوا هذا المصراع مثال للكثرة باعتبار الفضل والشرف وكذا البيت لا باعتبار الكثرة في أنفسهم كما تحتمله الآية قال صاحب الانتصاف والاستشهاد بالبيت غير مستقيم لأن معناه أنهم وإن كانوا قليلاً فالواحد منهم كثير وقال صاحب الاتصاف المهديون في الأمة كثير في أنفسهم قليل بالنسبة إلى غيرهم فليس البيت من معنى الآية في شيء.

---

(١) ويدل على ذلك أيضاً قوله في سورة لقمان في قوله تعالى: **﴿إن في ذلك لآيات لكل صبار شكور﴾** [إبراهيم: ٥] يعرف النعم ويتعرف مانحها أو للمؤمنين فإن الإيمان نصفان نصف صبر ونصف شكر ولم يقيد بالمبالغ في الشكر فعلم أن للشكور معاني فتأمل.

(٢) فيه إشارة إلى تغيير المص.

القنا الرمح والمشايخ كبار القوم والالتثام وضع اللثام على الفم والأنف في الحرب وكان ذلك من عادة العرب ثقال لشدة وطأتهم على الأعداء إذا لاقوا أي حاربوا خفاف أي مسرعين إلى الإجابة إذا دعوا إلى كفاية مهم ودفاع ملم أي أمر عظيم كثير لقيام واحد مقام الجماعة كما أوضحناه سابقاً إذا شدوا أي حملوا على الأعداء من الشدة بفتح الشين وقال أي أبو تمام عطف هذا على قال لظهور أن فاعل هذا غير فاعل القول الأول فلا اشتباه لاشتهاره أن الكرام كثير الخ هو من قصيدة طويلة لأبي تمام مدح بها عبد العزيز الطائي والمعنى أن الكرام كثير فضلاً وعدداً تنزيلاً لما عرفت من أن الصفات تنزل منزلة الذوات فإنهم باعتبار نفعهم واستجماعهم مناقب لا تكاد توجد إلا مفرقة في أشخاص كثيرة فالواحد منهم قام مقام جماعة كثيرة وإن قلوا أعداداً بحسب التحقيق كما أن غيرهم وهم اللئام قل بضم القاف جمع قليل وقيل إنه مفرد فإن أصله مصدر يقال قل قلة وقلا قيل ولعله على الجمعية جمع أقل كأعز وعز لا قليل على أن أصله قلل بضمتين كنذير ونذر فخفف وأدغم كما قيل لأن قواعد الصرف تأباه فإنهم قالوا إن أول المثلين في كلمة إذا تحرك يجوز إدغام بشروط منها أن لا يكون جمعاً على وزن فعل بضمتين كسرر انتهى. والإدغام هنا للوزن فلا محذور.

قوله: (أي الخارجين عن حد الإيمان كقوله تعالى: ﴿إن المنافقين هم الفاسقون﴾ [التوبة: ٦٧] **من قولهم فسقت الرطبة عن قشرها إذا خرجت)** الخارجين عن حد الإيمان حمل اللام على العهد الخارجي وهم الخارجون عن حد الإيمان بقرينة قوله: ﴿وما يضل به﴾ [البقرة: ٢٦] أي بالمثل إذ الإضلال بالمثل لا يكون إلا الكافرين الذين أصروا على الجهالة والكفر فالمراد بالضلال زيادة ضلالهم وطغيانهم وهذا دليل واضح على أن المراد بالضالين مطلق الكافرين لا الضالين بسبب إنكار الأمثال وكذا المراد بالمهديين فلا شك في قلتهم عدداً وكثرتهم شرفاً والمراد بقوله كقوله تعالى: ﴿إن المنافقين﴾ [النساء: ١٤٢] الآية تأييد لما ذكر يعني كما يدل حمل الفاسقين على المنافقين على أن المراد بالفسق الكفر كذلك يدل ﴿وما يضل به﴾ [البقرة: ٢٦] على أن المراد بالفسق هنا الكفر أيضاً ولم يقل أي الكافرين وأطنب لرعاية أصل معنى الفسق ولهذا قال من فسقت الخ. وأيده بكلام رؤبة ثم تعرض لمعناه شرعاً توضيحاً لإطلاقه على الكفر حتى يتضح تفسيره هنا بكمال الاتضاح الرطبة بضم الراء وفتح الطاء واحد الرطب قال تعالى: ﴿تساقط عليك رطباً جنياً﴾ [مريم: ٢٥].

قوله: (وأصل الفسق الخروج عن القصد) أي أصل معناه في اللغة الخروج عن القصد أي عن الطريق المستقيم فاستعماله في نحو فسقت الرطبة إما مجاز بعلاقة مطلق الخروج أو لكونه معنى في عرف اللغة.

قوله: (قال رؤبة:

فواسقا عن قصدها جوائرا)

قوله:

فواسقا عن قصدها جوائرا

هو رؤبة بن العجاج الراجز المشهور وهو شاعر إسلامي بليغ يستدل بكلامه ورؤبة براء مهملة مضمومة يليها همزة ساكنة ثم باء موحدة وهاء تأنيث وهو علم منقول من راب الشيء إذا أصلحه كما قيل فواسقا عن قصدها جوائرا أوله:

يـذهـبـن فـي نـجـد وغـوراً غـائـرا

النجد ما ارتفع من الأرض والغور ضده والجوائر جمع جائرة من الجور وهو الميل عن القصد وغوراً عطف على محل نجد وغائراً صفة للغور من لفظه مبالغة كظل ظليل وفواسق بمعنى خوارج والقصد بمعنى الطريق المستقيم ولا يناسب هنا معنى الإرادة وجوائرا من الجور يقال جار عن الطريق إذا مال عنها يصف رؤبة نوقاً يمشين في المفاوز ويملن عن الطريق المستقيم ويذهبن تارة في نجد مكان مرتفع وأخرى في غور في مكان منخفض[1] فواسقاً وجوائرا صرفاً لضرورة الشعر نقل عن ابن فارس حيث قال في معرفة الألفاظ الإسلامية كانت العرب في جاهليتها على إرث من آبائهم وآدابهم وقوانينهم فلما جاء الله تعالى بالإسلام حالت أحوال ونسخت ديانات ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخر وعد الفسق منها حتى قال ولم يعرفوا الفسق إلا قولهم فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها فجاء الشرع بأن الفسق الإفحاش عن الخروج عن طاعة الله تعالى انتهى. وظاهره لا يلائم قول المص وأصل الفسق الخروج عن القصد فإنه يشعر بأنه في أصل اللغة ذلك ثم أطلق في نحو فسقت الرطبة على الخروج مطلقاً إما مجازاً أو عرفاً متقدماً على اصطلاح الشرع وما فهم من كلام ابن فارس أن استعماله في فسقت الرطبة باعتبار أصل اللغة حيث قال ولم يعرفوا الفسق إلا قولهم الخ.

قوله: (والفاسق في الشرع الخارج عن أمر الله بارتكاب الكبيرة وله درجات ثلاث الأولى التغابي وهو أن يرتكبها أحياناً مستقبحاً إياها) الأولى والفسق في الشرع الخروج الخ أي نقل عن العرف المتقدم على الشرع في الشرع إلى ذلك الخروج من قبيل نقل اسم العام إلى الخاص بارتكاب الكبائر وأما بارتكاب الصغائر فلا خروج عن أمر الله تعالى لكن صغر الذنوب وكبرها بالإضافة إلى ما فوقها وإلى ما تحتها والمراد بأمر الله عام للنهي لأنه بمعنى كف النفس أو من باب الاكتفاء وكون المراد بأمر الله واحد الأمور بعيد في مثل هذا المقام

أوله:

يـذهـبـن فـي نـجـد وغـوراً غـائـرا

القصد الطريق المستقيم والنجد ما ارتفع من الأرض والغور ضده وغوراً عطف على محل الجار والمجرور يصف نوقاً يمشين في المفاوز يذهبن متعسفات في مشيهن عن استقامة الطريق جائرات عنها من الجور بمعنى الميل عن الطريق لا من الجور بمعنى الظلم.

---

(١) أي أن النوق تصعد وتهبط إذا عدلت عن جادة السبيل والمراد من هذا التوصيف الوصف والمدح بالنجابة حيث تصعد وتهبط وكلاهما سواء بالنظر.

وكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده ليس مطلقاً بل مشروط بشرط بين في التوضيح قيل والإصرار على الصغيرة كبيرة فلهذا لم يقل أو صغيرة لم يتب عنها وسبب كون الإصرار على الصغيرة كبيرة ترك التوبة التي تجب على مرتكبها لكن من لم يتب عن الصغيرة وواظب على الحسنات فالظاهر أنه ليس من المصرين لقوله تعالى: ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾ [هود: ١١٤] الآية. ولم أر من صرح به وله درجات ثلاث بالنظر إلى حال المرتكب التغابي بالغين المعجمة من باب تمارضت أي إظهار الغفلة مع أنه لا غفلة ومعناه أنه يرتكب الكبيرة مع علمه بحرمتها وقبحها شرعاً لكنه لاستعلاء الشهوات إذ الإنسان لا يصبر عن الشهوات ولا يتحمل مشاق الطاعات قال تعالى: ﴿وخلق الإنسان ضعيفاً﴾ [النساء: ٢٨] ومعناه ما ذكر من عدم الصبر عن الشهوات.

قوله: (والثانية الانهماك وهو أن يعتاد ارتكابها غير مبال بها) وهو الجد فيه والحرص ولهذا قال وهو أن يعتاد ارتكابها أي فعلها غير مبال بها والمراد بعدم المبالاة عدم الاحتراز عنها والإصرار عليها كأنه لا يخاف وبالها في ظاهر الحال لكنه غير مستصوب إياها بقرينة المقابلة فلو كان مراده عدم المبالاة اعتقاداً لكان كفراً تقول لا أباليه ولا أبالي به أي لا أكترث له ولا يستعمل إلا مع النفي مثل غير هنا كما صرحوا به وأما الارتكاب في بعض الأحيان مع عدم المبالاة فداخل في القسم الأول إذ المراد بعدم المبالاة الإكثار ولا يرى عنده عظيماً مع الاستقباح وفي الصورة المذكورة الاستقباح معتبر.

قوله: (والثالثة الجحود وهو أن يرتكبها مستصوباً إياها) الجحود الإنكار والكفر إلا أن الجحود الإنكار عن علم وهو أن يرتكبها مستصوباً إياها فهو كفر إن كان ثبوت الكبيرة بنص قاطع ومجمع عليه وحاصله ما علم من الدين حرمتها وكونها كبيرة فجاحدها كافر وأما الكبيرة التي ثبتت بالحديث الغير المتواتر فجاحدها والمستصوب إياها ليس بكافر ولظهوره لم يقيده وكون المستصوب لها كافراً لا يختص بالفاعل لها بل الاستصواب إياها كفر مطلقاً لكن الكلام في الفاسق المرتكب إياها فلذا خصه به.

قوله: (فإذا شارف هذا المقام وتخطى خططه خلع ربقة الإيمان من عنقه ولابس الكفر وما دام هو في درجة التغابي أو الانهماك فلا يسلب عنه اسم المؤمن لاتصافه بالتصديق الذي هو مسمى الإيمان لقوله تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾ [الحجرات: ٩]) شارف أي قارب المشارفة القرب وأصله من الشرف وهو المكان المرتفع كناية لما يطلع على محال عال لينظر ما يريده فيقرب منه ومنه المستشرف والمراد بالمشارفة الاطلاع اللازم للقرب وإنما عبر بالقرب تهديداً وتشديداً مثل قوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنى﴾ [الإسراء: ٣٢] وحاصله الاتصاف بهذا المقام من تصويب الكبيرة المقطوع بها وتخطى أي تجاوز خططه أي خطط المقام جمع خطة بكسر الخاء المعجمة وتشديد الطاء المهملة المنزل الذي خطه الرجل لنفسه وحدده وقد يستعمل بمعنى المحل مطلقاً وجمعه خطط بزنة عنب أصل التخطي فعل الخطوة وهي نقل القدم والمراد هنا التجاوز مجازاً بعلاقة

اللزوم وكذا الخطط لحدود الله تعالى استعارة مصرحة تحقيقية والمراد بالحدود محارمه وفيه إشارة إلى قوله تعالى: ﴿تلك حدود الله فلا تعتدوها﴾ [البقرة: ٢٢٩] الآية ولقد أعجب حيث عبر عن الاتصاف بهذا المقام بالمشارفة أولاً والتجاوز ثانياً خلع ربقة الإيمان الربقة بكسر الراء وسكون الموحدة بعدها قاف وهاء حبل فيه عروة تشد بها البهائم والأسير ويجعل في العنق ليقاد بها ففي الكلام استعارة مكنية وتخييلية إذ شبه الإيمان في النفس بالحبل في كونهما وصلة إلى المقصود وهو مكنية وأثبت له ما هو من رديف الحبل وهو الربقة أعني العروة وهذا الإثبات تخييلية وذكر العنق ترشيح والأحسن أن يحمل الكلام على الاستعارة التمثيلية فتوجه وكن على بصيرة ولابس الكفر فيه استعارة تبعية والمفعول قرينتها وصيغة المفاعلة للمبالغة أثر المبالغة ولو أريد الملابسة والمصاحبة فلا مجاز قوله لا يسلب عنه اسم المؤمن لكونه مؤمناً لكونه متصفاً بالتصديق الذي هو مسمى الإيمان فإذا تحقق المسمى فيه فلا يصح سلب اسمه عنه وفيه نوع رمز إلى أن الإيمان هو التصديق والإقرار شرط لا شطر وقد رجح كونه شطراً فيما مر ويمكن العناية قوله ولقوله تعالى: ﴿وإن طائفتان﴾ [الحجرات: ٩] الآية. هذا دليل نقلي على المدعي حيث أثبت اسم المؤمن على مرتكب الكبيرة ولم يسلب عنه لكنه دليل أني والأول برهان لمي قيل وإنما شرط الاطلاع عليه لأنه إذا ارتكب الكبيرة مستصوباً ولا يعلم أنه معصية ولا يعلم أنه استصواب له لا يصير كافراً فإن التزام الكفر كفر لا لزومه انتهى وأنت خبير بأن الجهل ليس بعذر[1] فيما علم من الدين ضرورة كالخمر فإن مستصوبه كافر مطلقاً ولزوم الكفر المعلوم ضرورة كفر كالتزامه فقد غلط ذلك القائل في الموضعين[2].

قوله: (والمعتزلة لما قالوا الإيمان عبارة عن مجموع التصديق والإقرار والعمل والكفر تكذيب الحق وجحوده) قد صرح المص في قوله تعالى: ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ [البقرة: ٣] الآية. إن الإيمان عبارة عن مجموع أمور ثلاثة اعتقاد الحق والإقرار به والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج وقد صرح الزمخشري في أوائل السورة بأن الإيمان الصحيح أن يعتقد بالحق ويعرب عنه بلسانه ويصدقه بعمله وهو من رؤساء المعتزلة اعرف بمذهبه فمن أوهم بأن هذا قول جمهور المحدثين ومذهب المعتزلة أنه الطاعات

قوله: والمعتزلة لما قالوا الخ يعني لما خصوا اسم الإيمان بالتصديق والإقرار والعمل واسم الكفر بتكذيب الحق لزمهم أن يقولوا بالواسطة بين الإيمان والكفر كتارك العمل الغير المكذب بالحق واستشهدوا على خلوده في العذاب بظواهر الآيات الواردة فيه.

---

(١) صرح به الخيالي في بحث الصفات.

(٢) نقله علي القاري في أواخر شرح الفقه الأكبر عن قاضيخان حيث قال ففي فتاوى قاضيخان أما إذا تكلم بكلمة كفر ولم يدر أنها كلمة كفر فقيل لا يكفر لعذره بالجهل وقيل يكفر ولا يعذر بالجهل ثم قال أقول الأظهر الأول إلا إذا كان من قبيل ما يعلم من الدين ضرورة فإنه حينئذٍ يكفر ولا يعذر بالجهل.

الواجبة فقد وهم وفي التفسير الكبير الإيمان اسم لأفعال القلوب والجوارح والإقرار باللسان وهو مذهب المعتزلة والخوارج والزيدية وأهل الحديث انتهى. وبالجملة كون هذا مذهب المعتزلة مشهور عند الأنام فضلاً عن العلماء الأعلام واكتفاء بعضهم كصاحب المواقف بقوله إنه الطاعات فرضاً كان أو نفلاً وهو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار وذهب الجبائي وابنه وأكثر معتزلة البصرة إلى أنه الطاعات المفترضة لشهرته أن عندهم الإيمان عبارة عن مجموع الثلاثة ولعل الاكتفاء بها لأن الاختلال بها يخرج العبد عن الإيمان ولا يدخله في الكفر عند المعتزلة ويدخله في الكفر أيضاً عند الخوارج.

قوله: (جعلوه قسماً ثالثاً نازلاً بين منزلتي المؤمن والكافر لمشاركته كل واحد منهما في بعض الأحكام وتخصيص الإضلال بهم مرتباً على صفة الفسق يدل على أنه الذي أعدهم للإضلال وأدى بهم إلى الضلال به وذلك لأن كفرهم وعدولهم عن الحق وإصرارهم على الباطل صرفت وجوه أفكارهم عن حكمة المثل إلى حقارة الممثل به حتى رسخت به جهالتهم وازدادت ضلالتهم فأنكروه واستهزؤوا به وقرىء يضل على البناء للمفعول والفاسقون بالرفع) وسبب كون هذا القول منشأ لإثبات الواسطة هو أنهم لما قالوا الإيمان مجموع هذه الثلاثة والكفر تكذيب الحق والفاسق المذكور ليس بمؤمن لانتفاء جزء الإيمان ولا كافر لعدم إنكارهم الحق لا جرم أنهم أثبتوا منزلة بين منزلتي الكافر والمؤمن ويدل عليه قول واصل بن عطاء وهو أول من أظهر الاعتزال أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين(١) وتخصيص الإضلال الخ. التخصيص مأخوذ من الحصر كذا قالوا لكن هذا حاصل القصر المنفهم من الكلام لأن المعنى المفهوم الكون مضلاً به مقصور على الفاسقين حتى يكون قصر الصفة على الموصوف فمآله ما ذكر وإلا فالإضلال فعل الله تعالى لا يكون حصر الصفة على الموصوف ولا العكس قوله مرتباً لما

قوله: لمشاركته كل واحد منهما في بعض الأحكام يعني يشارك المؤمن في التصديق والإقرار والكافر في ترك العمل قال بعض الأفاضل والعجب أن هؤلاء سموا أنفسهم أهل العدل وقد عدلوا عن العدل لأنهم حكموا بخلود أهل الكبيرة في النار وذلك حظ أهل منزلة محضة وإلا لكان الشيء مع غيره كهولاً مع غيره وهو محال لا محالة ثم قال والحق إن الإيمان هو التصديق وهو ما دام قائماً لا يسلب عمن قام به الإيمان.

قوله: وتخصيص الإضلال بهم الخ أي تخصيص الإضلال بهم بكلمة ما والأمر تبأ على فسقهم يدل على أن فسقهم هو الذي أعدهم وهيأهم لإضلال الله إياهم بسبب استنكارهم بالمثل فإن الشر يستجر الشر ولذلك أدى فسقهم الذي اتصفوا به وهو كفرهم بالحق إلى فسق آخر وهو ضلالهم وجهلهم بحكمة المثل حتى استنكروه وقالوا ﴿ماذا أراد الله بهذا مثلاً﴾ [البقرة: ٢٦].

---

(١) قائلاً أن المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمناً وليس بكافر أيضاً لإقراره بالشهادتين ولو حدد وسائر أعمال الخير فيه فإذا مات بلا توبة خلد في النار إذ ليس في الآخرة إلا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكنه يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار كذا في شرح المواقف.

مر مراراً من أن نسبة الحكم إلى المشتق يدل على علية مأخذ الاشتقاق وترتب الحكم عليه فمرتباً هنا اسم مفعول حال من الإضلال لكونه مفعولاً يدل دلالة عقلية على أنه الفسق الذي هو مرتبة الجحود أعدهم جعلهم مهيئاً ومستعداً للإضلال وأدى أي أوصلهم إلى الضلال به أي بالمثل وهذا صريح في أن الكلام في المهديين والضالين فيما سبق لا الضالين بسبب الأمثال كما زعم كأنه لم ينظر إلى تحقيق المص هنا وقوله وذلك لأن كفرهم الخ أصرح من ذلك قوله صرفت أي المذكورات والعدول والإصرار فالنسبة مجازية وجوه أفكارهم فيه استعارة مكنية وتخييلية قوله حتى رسخت غاية الصرف جهالتهم الدال عليها قولهم ﴿ماذا أراد بهذا مثلاً﴾ [البقرة: ٢٦] وازدادت ضلالتهم فيه دلالة على ما ذكرنا من أن المراد بيضل به زيادة الإضلال والضلال قال تعالى: ﴿ويمدهم في طغيانهم﴾ [البقرة: ١٥] الآية. فأنكروه الإنكار مستفاد من قولهم: ﴿ماذا أراد الله﴾ فحمله الاستفهام على الإنكار صريح هنا فلا يعرف وجه قوله جواب ماذا فيما سبق ولا وجه لقول البعض إن المص لم يحمل الاستفهام على الإنكار بل أبقى على حقيقته واستهزؤوا به الاستهزاء منفهم من لفظ بهذا كما مر لا من الاستفهام كما ظن على البناء للمفعول لكون فاعله معلوماً قيل وقرأ ﴿يضل﴾ [البقرة: ٢٦] زيد بن علي في الموضعين ولهذا قال ﴿يضل﴾ [البقرة: ٢٦] ولم يقل وقرىء وما يضل قيل وأما قراءة ﴿يهدي﴾ [البقرة: ١٤٢] على المجهول فلم يثبت من أحد فالقول بأنه يعلم منه أنه قرىء ﴿يهدي﴾ على المجهول خبط فالعهدة عليه.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿٢٧﴾﴾

قوله: (صفة الفاسقين للذم وتقرير الفسق) وليس للتخصيص إذ ما من فاسق بمعنى كافر إلا وهو ناقض للعهد فلا يكون مخصصاً ولا كاشفاً وجه كونه تقرير الفسق إذ الخروج عن العهد المراد هنا خروج عن الإيمان وبهذا يحصل الذم فالعطف عطف العلة على المعلول وهذا الاحتمال هو الظاهر المختار فعلى هذا الوقف على الفاسقين غير تام وقيل إنه مرفوع على القطع خبر مبتدأ محذوف وجوباً وقيل هو مبتدأ خبره ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ﴾ فالوقف على الفاسقين كامل وتعريف الموصول للجنس وصيغة المستقبل في الصلة لإفادة الاستمرار وإضافة العهد إلى المفعول كما يستظهر من تقريره الآتي وسيجيء مزيد التوضيح في قوله: ﴿أوفوا بعهدي﴾ [البقرة: ٤٠] الآية وإظهار اسم الجلال لتربية المهابة وتقوية المذمة.

قوله: (والنقض فسخ التركيب وأصله في طاقات الحبل واستعماله في إبطال العهد من حيث إن العهد يستعار له الحبل لما فيه من ربط أحد المتعاهدين بالآخر) والنقض فسخ التركيب مطلقاً وهذا معنى له عرفاً إذ أصله في طاقات الحبل ثم نقل إلى فسخ مطلق

قوله: والنقض فسخ التركيب قال الراغب النقض فسخ المبرم وأصله في طاقات الحبل والنكث مثله.

التركيب نحو الحائط والبناء طاقات جمع طاقة وهو ما ينعطف بعضه على بعض من حبل وبناء واستعماله في إبطال العهد أي المراد هنا إبطال العهد وهو ليس بموضوع له كما عرفت[١] فاستعماله في إبطال العهد تابع لاستعمال الحبل في العهد كما قال من حيث إن العهد يستعار له الحبل أي لما شبه العهد بالحبل وجعل من إفراده ادعاء واستعير الحبل له شبه إبطاله بنقض الحبل فلولا استعارة الحبل للعهد لم يحسن بل لم يصح استعارة النقض للإبطال لعدم المشابهة بينهما فهي استعارة تابعة لتلك الاستعارة ولا يخفى عليك أنه كما يكون مشابهة بين العهد والحبل لما فيهما من ربط أحد الأمرين بالآخر كذلك يتحقق المشابهة بين الإبطال والنقض لما فيهما من إخراج الشيء عن الاعتدال فما الباعث إلى

قوله: واستعماله في ابطال العهد من حيث إن العهد يستعار له الحبل الخ فإن أريد إبراز الكلام في صورة الاستعارة بالكناية ذكر العهد وأريد به الحبل ثم استعمل لنقض تخييلاً كما وقع كذلك في الآية الكريمة فيكون النقض في ابطال العهد استعارة مصرحة تبعية قرينة للاستعارة المكنية التي هي استعارة لفظ الحبل للعهد بعد تشبيه العهد به بجامع ثبات الوصلة المشترك بين المشبه والمشبه به أما ثبات الوصلة في المشبه فظاهر وأما في المشبه فلما في العهد من وقوع الوصل بين المتعاهدين لكن لم يذكر في هذه الاستعارة أعني استعارة الحبل للعهد على الكناية اللفظ المستعار وهو لفظ الحبل بل رمز إليه بذكر شيء من روادفه وهو لفظ النقض قرينة لاستعارة الحبل للعهد وإيقاعاً في خيال المخاطب أن العهد حبل وذكر الميثاق بعد تمام الاستعارة بقرينتها ترشيح وإن أريد إبرازه في صورة الاستعارة المصرحة ذكر لفظ الحبل مع النقض ليكون النقض قرينة دالة على استعارة الحبل للعهد كما لو قيل ينقضون حبل الله وأريد به عهد الله ففي قوله فإن اطلق مع لفظ الحبل كان ترشيحاً للمجاز نظر لأن النقض ح يكون قرينة للمجاز لا ترشيحاً فإن الترشيح في اصطلاحهم إنما يقال لذكر ملائم المستعار منه بعد تمام الاستعارة بقرينتها وههنا إذا لم يذكر النقض من الحبل يتبادر الذهن إلى حقيقة الحبل اللهم إلا أن يقال إضافته إلى الله ح قرينة المجاز فيكون لفظ الحيل ترشيحاً لكن ظاهر كلامه في مطلق ذكر النقض مع الحبل أي مقام كان فيرد عليه ما يرد وينصر ما ذكرنا قول الرازي والنقض قرينة الاستعارة لا ترشيحها كما توهم بعضهم لأن الاستعارة لا تتم إلا بعد ذكر القرينة والترشيح تفريع عليها لا يأتي إلا بعد تمامها وقول الطيبي وقول صاحب التقريب إنها على الاستعارة المرشحة فبعيد لأن القرينة لا تكون ترشيحاً بل الترشيح قوله من بعد ميثاقه لأن الترشيح تفريع على الاستعارة وتتميم لها ولا يأتي إلا بعد تمامها فقوله فإن اطلق مع لفظ الحبل على اعتبار كونه استعارة مصرحة وقوله وإن ذكر مع العهد على كونه استعارة مكنية وفي الكشاف فإن قلت من أين ساغ استعمال النقض في ابطال العهد قلت من حيث تسميتهم العهد بالحبل على سبيل الاستعارة لما فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين ثم قال وهذا من أسرار البلاغة ولطائفها أن يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار ثم يرمزوا إليه بذكر شيء من روادفه فينبهوا بتلك الرمزة إلى مكانه.

---

(١) وكون النقض إبطالاً للعهد بملاحظة ما بعده لا أن مفهومه ذلك ألا يرى لو قيل ينقضون حبل اللهلكان نقض الحبل وإن كان المراد نقض العهد.

حمل التبعية ولو لم يكن الحبل مستعاراً للعهد فيحسن أيضاً استعارة النقض للإبطال غاية الأمر أن تلك الاستعارة اعتبرت هنا أولاً ثم هذه الاستعارة ثانياً فإن أريد التبعية هذا فلا كلام فيه ويحمل قول المص من حيث إن العهد الخ على هذا التقرير من ربط أحد المتعاهدين ربطاً معنوياً حيث لا ينحل ذلك الربط حتى يعمل بمقتضاه وهذا هو الحكمة من العهد وقد ينحل بالإبطال وهو خلاف المقصود ولهذا يستقبح في الشرع والعرف بالاتفاق.

قوله: (**فإن أطلق مع لفظ الحبل كان ترشيحاً للمجاز وإن ذكر مع العهد كان رمزاً إلى ما هو من روادفه وهو أن العهد حبل في ثبات الوصلة بين المتعاهدين كقولك شجاع يفترس أقرانه وعالم يغترف منه الناس فإن فيه تنبيهاً على أنه أسد في شجاعته بحر بالنظر إلى إفادته**) فإن أطلق أي النقض واستعمل مع لفظ الحبل الذي يراد به العهد ويكون الحبل

قوله: من حيث تسميتهم العهد بالحبل أي لما شبهوا العهد بالحبل بجامع ثبات الوصلة بين المتعاهدين ثباتها بين طاقات الحبل جسروا على استعمال النقض في ابطال العهد استعارة تبعية قال بعض الشارحين وذلك أن شبه العهد بالحبل لما فيه من ثبات الوصلة تشبيهاً بليغاً حتى خيل أنه حبل من الحبال ثم أخذ الوهم في تصويره بصورة الحبل وتخييله بالحبل واختراع ما يلازم الحبل من النقض ثم اطلاق النقض المحقق على ذلك المخترع على سبيل الاستعارة التخييلة ثم إضافته إلى العهد المتخيل لتكون قرينة مانعة عن إرادة الحبل الحقيقي ولو لم يذكر النقض لم يعلم أن العهد مكان الاستعار وإليه رمز بقوله أن يسكتوا عن ذكر الشيء المستعارة أي الحبل ثم يرمزوا إليه بذكر شيء من روادفه أي النقض فيرمزوا بتلك الرمزة على مكانه أي الحبل المستعار قيل فيه نظر لأن النقض مستعار لإبطال العهد والإبطال ليس صورة منتزعة للوهم كما في أنياب المنية ثم إن قرينة الاستعارة بالكناية لا بد أن يكون شيئاً من خواص المستعار منه ولوازمه وأما أن ذلك لا بد أن يكون مذكوراً على سبيل التخييل فممنوع لجواز كونه على سبيل التحقيق كما في المثالين المذكورين من الافتراس والاغتراف فإن معنى الافتراس والاغتراف أمران محققان لا متخيلان وتمام التحقيق في الاستعارة بالكناية وما هو قرينة لها ما قيل إنهم قد اتفقوا على أن مثل اظفار المنية ويد الشمال استعارة بالكناية واستعارة تخييلية لكن اضطرب كلامهم في تحقيق الاستعارتين وفي أن قرينة الاستعارة بالكناية هل يلزم أن تكون استعارة تخييلية البتة وأن مثل لفظ الاظفار واليد هل هو مستعمل في معنى مجازي أم لا والأشبه بل الأصوب ما أشار إليه صاحب الكشاف وهو أن المستعار بالكناية في اظفار المنية هو لفظ السبع المذكور كناية بذكر شيء من روادفه كالاظفار وهو مسكوت عنه صريحاً ليس في اللفظ أصلاً لكن المذكور كناية في حكم المذكور صريحاً فكان بمنزلة أن يصرح باستعارة اسم المشبه به وهو لفظ السبع للمشبه وهو الموت وههنا قد سكت عن الحبل المستعار ونبه عليه بذكر النقض حتى كأنه قيل: ينقضون حبل الله أي عهده والنقض استعارة تحقيقية تصريحية حيث شبه إبطال العهد بإبطال تأليف الجسم وأطلق اسم المشبه به على المشبه لكنها إنما جازت وحسنت بعد اعتبار تشبيه بالحبل العهد فبهذا الاعتبار صارت قرينة على استعارة للعهد الحبل وبهذا ظهر أن الاستعارة بالكناية قد توجد بدون التخييلية وأن قرينتها تحقيقية وأما في مثل اظفار المنية ويد الشمال فالمحققون على أن ليس الاظفار واليد مستعملاً في معنى مجازي محقق وهو ظاهر ولا متوهم على ما يزعم صاحب المفتاح بل هو في معناه الأصلي لكن إثباته

استعارة مصرحة كما في قول ابن التيهان في بيعة العقبة يا رسول الله إن بيننا وبين القول حبالاً ونحن قاطعوها فنخشى أن الله تعالى أعزك وأظفرك أن ترجع إلى قومك كان النقض ترشيحاً للمجاز يعني الاستعارة المصرحة لأن النقض من ملائمات المشبه به فيكون أبلغ سواء كان باقياً على معناه الحقيقي أو لا لكن الترشيح بعد علم الاستعارة بالقرينة فقيل ذكر الحبل اعتبار الترشيح فيه محل نظر إلا أن يقال إنه وإن قدم لفظاً لكنه مؤخر رتبة ألا يرى أنه لو قيل ينقضون حبلاً بلا إضافة إليه تعالى لا يكون مجازاً فضلاً عن كونه ترشيحاً والقرينة على الاستعارة إضافة الحبل إليه تعالى فإن المراد لو قيل ينقضون حبل الله كما قيل في قوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً﴾ [آل عمران: ١٠٣] الآية كان النقض ترشيحاً للمجاز فلا إشكال أصلاً وإن ذكر أي النقض مع العهد كما في الآية الكريمة كان أي النقض رمزاً أي إشارة إلى ما هو أي[1] النقض من روادفه أي من توابع ذلك الشيء وهو الحبل المستعار للعهد كأنه قيل ينقضون حبل الله فالمستعار بالكناية هو الحبل المرموز إليه هنا بذكر لازم من لوازمه وتوابعه وهو النقض والنقض يجوز أن يكون باقياً على معناه فح لا ريب في كونه من روادف الحبل ومرموزاً إليه ويجوز أن يكون مجازاً مستعاراً للإبطال فيرد عليه أنه حينئذٍ لا يكون من روادف الحبل الذي هو المشبه به إلا أن يقال إن كونه لفظاً موضوعاً لرديف الحبل أعني العروة كاف في الترشيح[2] قيل[3] في كون الترشيح استعارة تعسف وارتكاب اعتبارات لا يحتاج إليها على أنه ينكسر به قوة الترشيح انتهى.

للمنية أو للشمال استعارة تخييلية بمعنى جعل الشيء لشيء ليس هو له فقرينة الاستعارة بالكناية ههنا استعارة تخييلية والمفهوم من كلام القدماء أن الاستعارة بالكناية هو اسم المشبه به المذكور كناية كالسبع مثلاً وهو مذهب صاحب الكشاف فيها ومذهب صاحب المفتاح أنها اسم المشبه المستعمل في المشبه به كالمنية المراد بها السبع ادعاء بجعله مراد فالاسم السبع على عكس الاستعارة التصريحية وذهب صاحب الايضاح إلى أنها التشبيه المضمر في النفس حتى فهم بعضهم أن الاستعارة بالكناية في انشبت المنية اظفارها هي الاظفار من حيث كونها كناية عن استعارة السبع للمنية وفي قولنا شجاع يفترس أقرانه الافتراس مع أنه استعارة تصريحية لإهلاك أقرانه فهو كناية عن استعارة الأسد للشجاع إذ الكناية لا تنافي إرادة الحقيقة لكن المقصود بالقصد الأولى هو التنبيه على أنه أسد كي يجيء الافتراس وسائر ما للأسد من اللوازم بالضرورة ثم هذه الكناية من قسم الكناية في النسبة أعني إثبات الأسدية للشجاع والحبلية للعهد للقطع بأنه ليس كناية عن المسكوت نفسه بل دال على مكانه.

---

(١) فيه إشارة إلى أن الترشيح عبارة عن اللفظ الدال على ملائم المشبه به وهو الظاهر وقد يطلق على فعل المتكلم أعني ذكر ملائم المشبه به على أنه مشترك بينهما أو حقيقة في أحدهما وهو اللفظ مجاز في الآخر وهو الأحسن إذ الاشتراك خلاف الأصل.

(٢) ويقرب منه ما قيل ويكون ترشيح الاستعارة بمجرد أنه عبر عن ملائم المستعار له بلفظ موضوع لملائم المستعار منه وكذا الكلام إذا كان مجازاً مرسلاً.

(٣) حسن زيباري في حاشية الاستعارة.

لكن الشيخين اختارا كون النقض استعارة للإبطال هنا وفهم منه أن كون الترشيح مجازاً راجح عندهما فلا يعرف له وجه مع أنه يرد عليه ما ذكر ويحتاج في كونه من روادف المستعار منه إلى توجيه واعتذار قوله وهو أي الشيء الذي يعد النقض من روادفه أن العهد حبل فيه مسامحة لأن الأمر الذي كان النقض من روادفه هو الحبل وهو المرموز إليه لا كون العهد حبلاً لكنه يفهم منه أن المستعار منه المرموز إليه هو الحبل قوله في ثبات الوصلة إشارة إلى الجامع لكنه يفهم من قوله آنفاً لما فيه من ربط أحد المتعاهدين بالآخر قوله واستعماله في إبطال العهد الخ يستنبط منه أن قرينة الاستعارة بالكناية قد تكون استعارة تحقيقية وأن الاستعارة بالكناية قد توجد بدون التخييلية وأن الاستعارة بالكناية هو المشبه به المذكور كناية المرموز إليه إشارة لا المشبه كما اختاره السكاكي ولا التشبيه المضمر في النفس كما ذهب إليه الخطيب والمذكور هنا مذهب السلف واختاره صاحب الكشاف ورضي به المص وأما عند غير صاحب الكشاف فالاستعارة المكنية لا تنفك عن الاستعارة التخييلية فالأمر الذي أثبت للمشبه من خواص المشبه به مستعمل في معناه الحقيقي وإنما المجاز في الإثبات والإسناد وهذا مختار الخطيب صاحب الإيضاح والتلخيص والسكاكي جوز كون اللفظ الدال على ما هو من خواص المشبه به مستعملاً في أمر وهمي شبيه بمعناه الحقيقي ويسميه استعارة تخييلية وفي مثل أظفار المنية ذهب المحققون إلى أن الأظفار ليس مستعملاً في معنى مجازي محقق وهو ظاهر ولا متوهم كما زعم صاحب المفتاح بل هو في معناه لكن إثباته للمنية استعارة تخييلية بمعنى جعل الشيء للشيء الذي ليس هو له وصاحب الكشاف في مثل هذا ذهب إلى أن قرينة الاستعارة بالكناية تخييلية كسائر المحققين غايته أنه جوز انفكاك الاستعارة المكنية عن التخييلية بخلاف غيره وكذا الكلام في قوله كقولك شجاع يفترس أقرانه الخ. فإن فيه أي فيما ذكر من إثبات الافتراس للشجاع والاغتراف للعالم وإفراد الضمير للتأويل بما ذكر تنبيهاً على أنه أي الشجاع والعالم أسد في شجاعته فإن الافتراس من خواص الأسد فالأسد مرموز إليه بالافتراس مستعار للشجاع مع أن الافتراس مستعار للبطش الشديد الذي هو من ملائمات المستعار له أي الشجاع استعارة مصرحة وقرينة المكنية قوله بحر الخ. ناظر إلى الثاني أي فإن في قوله عالم يغترف منه الناس تنبيهاً على أنه بحر فقوله يغترف من خواص البحر فهو مرموز إليه بهذا الرديف ومستعار للعالم استعارة بالكناية والاغتراف مستعار لإفادته الناس بعلمه وانتفاعهم به وقرينة الاستعارة المكنية والكلام فيه مثل ما مر في النقض من أن الافتراس والاغتراف مؤخر رتبة عما هو قرينة له لكن إنهما لبسا ترشحين لما عرفت أن الترشيح بعد تمام الاستعارة لكن يرد على ذلك هذا ليس بأولى من عكسه لم لا يجوز أن يكون النقض والافتراس والاغتراف استعارة مصرحة وقرينة ما ذكر بعده وجوابه أنها خواص المشبه به في الاستعارة الأخرى وهي قرينة أو ترشيح ولا وجه للعكس وأما ما قيل يشعر كلامه بأن الاستعارة هو اللازم المذكور سمي

استعارة لاستعارته للمشبه وبالكناية لأنه كناية عن النسبة وهو إثبات الحبلية للعهد وهذا قول رابع أوضحه صاحب الكشف وزعم أنه إن المستفاد من كلام صاحب الكشاف وإن لم يرض به المتأخرون انتهى. وأغنى عن الجواب قوله وهذا قول رابع أي لم يقل به أحد بل النقض اللازم بمعنى الإبطال استعارة أخرى مصرحة وترشيح للاستعارة بالكناية كما صرح به المص وإثبات الحبلية للعهد صريح في الاستعارة بالكناية إذ لا يمكن الإثبات إلا بها فلا إشعار في كلامه أن اللازم استعارة بالكناية.

قوله: (والعهد الموثق) أي المراد بالعهد هنا الموثق أي الميثاق وهو عقد يؤكد باليمين والموثق اسم منه قال المص في تفسير قوله تعالى: ﴿تؤتون موثقاً من الله﴾ [يوسف: ٦٦] ما أوثق به من الله تعالى.

قوله: (ووضعه لما من شأنه أن يراعي ويتعهد كالوصية واليمين ويقال للدار من حيث إنها تراعي بالرجوع إليها والتاريخ لأنه يحفظ) بيان أصل المعنى لما أي موضوع للشيء الذي من شأنه وما يليق به أن يراعي ويتعهد أي يتحفظ هذا معنى المراعاة وهذا شامل لكل شيء يتحفظ ولا يترك مستعمل في الخصوصيات كالوصية واليمين لأنهما واجب الحفظ ولازم التعهد قوله من حيث إنها الخ في الصحاح العهد المنزل الذي لا يزال القوم إذا انتووا عنه أي بعدوا عنه رجعوا إليه فرعايتها الرجوع إليها وعدم هجرها رأساً ورعاية الوصية إمضاؤها على وجه شرط الموصي ورعاية اليمين عدم الحنث بلا داع ورعاية كل عهد بما يناسب حاله ويليق به غير منضبط بقاعدة وإنما يطلق العهد على التاريخ لأنه يحفظ والتاريخ اسم للزمان المؤرخ به قيل إنه معرب ماه روز أي حساب الشهور والأيام وقيل إنه عربي وهو الأظهر كما قيل نقل عن العلامة الشيرازي أنه قال عربوا لفظ ماه روز بمؤرخ وجعلوا مصدره التاريخ واستعملوه في وجوه التصريف وأما قول الجوهري ورخت الكتاب بيوم كذا مثل أرخته فلا ينافي ذلك بل يوافق قوله واستعملوه في وجوه التصريف لكن الأظهر كونه عربياً.

قوله: (وهذا العهد إما العهد المأخوذ بالعقل وهو الحجة القائمة على عباده الدالة

قوله: والعهد الموثق الخ الموثق مصدر بالميم أو اسم موضع فالعهد في اللغة الوثوق أو موضع الوثوق لكن المراد بعهد الله هو المعهود أما من عهد إليه إذا واثقه أو من استعهده إذا استوثق منه يقال واثقه وأوثقه أي أحكمه وشده بالوثاق أي القيد واستوثقت منه أي أخذت منه الوثيقة فقد اعتبر في المعنى الثاني قبول ما استعهد منه بخلاف المعنى الأول فإنه ربما يوثق عليه ويبالغ فيه ولا يقبل كذا قال الرازي فقوله أما العهد المأخوذ بالعقل ناظر إلى المعنى الأول وقوله والمأخوذ بالرسل على الأمم ناظر إلى المعنى الثاني.

قوله: وهذا العهد إما العهد المأخوذ بالعقل وهو الحجة أي وذلك العقل هو الحجة القائمة على عباده وفي الكشاف العهد الموثق وعهد إليه في كذا إذا وصاه به وثقه عليه واستعهد منه إذا اشترط عليه واستوثق منه هذا وكلامه يشير إلى أن معناه يتغير باختلاف الصلاة فإذا استعمل بإلى

على توحيده ووجوب وجوده وصدق رسوله وعليه أول قوله تعالى: ﴿وأشهدهم على أنفسهم﴾ [الأعراف: ١٧٢] **أو المأخوذ بالرسل على الأمم بأنهم إذا بعث إليهم رسول مصدق بالمعجزات صدقوه واتبعوه ولم يكتموا أمره ولم يخالفوا حكمه وإليه أشار بقوله: ﴿وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب﴾** [آل عمران: ١٨٧] **ونظائره)** أي العهد المذكور في الآية الكريمة أما العهد المأخوذ بسبب إيجاد العقل فيهم لأنه لما نصب لهم دلائل وحدانيته ووجوب وجوده وركب في عقولهم ما يدعوهم إلى العهد المؤكد باليمين حتى صاروا بمنزلة من قيل لهم ءافررتموا ربكم ووجوب وجوده ووحدانيته قالوا نعم فنزل تمكينهم من الإقرار به والعهد به بمنزلة الإقرار والعهد وكذا الكلام في صدق رسوله على طريق التمثيل وعليه أول قوله تعالى: ﴿وأشهدهم﴾ [الأعراف: ١٧٢] الآية كما بينه المص هناك أو المأخوذ بالرسل على الأمم متعلق بالإرسال المقدر في الرسل قوله بأنهم إذا بعث إليهم رسول أي بعد تلك الرسل وهذا العهد تحقيقي بناء على العهد المأخوذ بالعقل تمثيلاً ولذا قدم الأول على الثاني نقل عن الراغب أنه قال العهد المأمور بحفظه ضربان عهد مأخوذ بالعقل وعهد مأخوذ بالرسل والمأخوذ بالرسل مبني على المأخوذ بالعقل ولا يصح

كان معناه وصاه به وإذا استعمل بمن كان بمعنى الاشتراط والقدر المشترك الموثق ولا بد في الأول من قبول من تعهد إليه وفي الثاني لزوم الوفاء من الجانبين كذا بينه الفاضل أكمل الدين ثم قال صاحب الكشاف المراد بعهد الله ما ركز في عقولهم من الحجة على التوحيد كأنه أمر وصاهم به ووثقه عليهم وهو معنى قوله: ﴿وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى﴾ [الأعراف: ١٧٢] أو أخذ الميثاق عليهم بأنه إذا بعث إليهم رسول يصدقه الله بمعجزاته صدقوه واتبعوه ولم يكتموا ذكره فيما تقدمه من الكتب المنزلة عليه كقوله ﴿واوفوا بعهدي أوف بعهدكم﴾ [البقرة: ٤٠] وقوله في الإنجيل لعيسى صلوات الله عليه سأنزل عليك كتاباً فيه نبأ بني إسرائيل وما أريته إياهم من الآيات وما أنعمت عليهم وما نقضوا من ميثاقهم الذي واثقوا به وما ضيعوا من عهده إليهم وحسن صنعه للذين قاموا بميثاق الله أو وفوا بعهده ونصره إياهم وكيف أنزل بأسه ونقمته بالذين غدروا ونقضوا ميثاقه ولم يوفوا بعهده لأن اليهود فعلوا باسم عيسى ما فعلوا بمحمد صلى الله عليهما من التحريف والجحود وكفروا به كما كفروا به.

قوله: ما ركز في عقولهم من الحجة على التوحيد وهو من عهد إليهم لأنه قال كأنه أمر وصاهم به ووثقه وهو أي ما ركز في عقولهم معنى قوله: ﴿وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى﴾ [الأعراف: ١٧٢] وقوله أو أخذه الميثاق عليهم عطف على ما ركز في عقولهم وهو مناسب لقوله واستعهدهم منه إذا اشترط عليه ولهذا بينه بقوله بأنهم إذا بعث إليهم رسول صدقوه واتبعوه بصريح الشرط والمراد بما تقدمه التوراة والزبور بالنسبة إلى عيسى ونبينا عليهما الصلاة والسلام وقوله في الإنجيل أي في شأن الإنجيل والمراد بقوله كتاباً هو الإنجيل وقوله: ﴿ولم يوفوا بعهده﴾ وآخر ما نقل عن الإنجيل يعني إنما قال الله تعالى في الإنجيل لعيسى إن بني إسرائيل نقضوا ميثاقهم لأنهم فعلوا باسم عيسى ما فعلوا باسم محمد مع أنه كان استعهد منهم في كتابه التوراة أنهم يصدقون كل نبي صدقه الله.

إلا بعده أو معه وقد حملت الآية عليهما انتهى ولعل سر ذلك أن الوحدانية ونحوها يتوقف عليها الشرع فلا بد من تقدم العهد المأخوذ بالعقل والعمل به على العهد المأخوذ بالرسل والتمسك به وأما المعية فالمراد المعية زماناً وتقدمه عليه ذاتاً لازم لما عرفت من أن توحيده ووجوب وجوده وعلمه موقوف عليه للشرع فلا بد من تقدمه ولوذاناً وأما وجوب النظر في تحصيلها فمختلف فيه فعند الأشاعرة هو بالشرع وعند غيرهم بالعقل كذا في الحاشية الخسروية وقال الإمام المراد بهذا الميثاق الحجة القائمة على عباده الدالة لهم على صحة توحيده وصدق رسوله فعلى هذا يلزم الذم لأنهم نقضوا ما أبرم الله تعالى من الأدلة التي كرر عليهم في الأنفس والآفاق وأودع في العقول وبعث الأنبياء عليهم السلام وانزل الكتب مؤكداً لها والناقضون على هذا الوجه جميع الكفار.

قوله: (وقيل عهود الله ثلاثة عهد أخذه على جميع ذرية آدم بأن يقروا بربوبيته وعهد أخذه على النبيين بأن يقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه وعهد أخذه على العلماء بأن يبينوا الحق ولا يكتموه) أي العهود التي أخذها الله تعالى من الخلق ثلاثة عهود نوعاً الأول أنه عهد أخذه الله تعالى على جميع ذرية آدم سواء كان مأخوذاً بالعقل أو كان مأخوذاً بالنقل وبالرسل عليهم السلام إشارة إلى قوله ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم﴾ [الأعراف: ١٧٢] قوله بأن يقروا بربوبيته الأولى أو التمكن به حتى يوافق ما سيحققه في قوله تعالى: ﴿وأشهدهم على أنفسهم﴾ [الأعراف: ١٧٢] وعهد أخذه على النبيين بالتبليغ وإقامة الدين وأن لا يتفرقوا في الدين ولا يختلفوا في هذا الأصل وهو الإيمان بما يجب تصديقه والطاعة في أحكام الله تعالى وأما فروع الشرائع فمختلفة لقوله تعالى: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً﴾ [المائدة: ٤٨] الآية فالمراد بالدين الأحكام الاعتقادية وقد يستعمل في عموم الأحكام اعتقادية أو عملية ولا يصح هذا هنا وهذا العهد علم من قوله تعالى: ﴿وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم﴾ [الأحزاب: ٧] الآية وحاصله أنه تعالى أخذ منهم عهودهم بتبليغ الرسالة والدعوة إلى التوحيد وصلة الأخذ من وتعديته بعلى لتضمنه معنى كلف أي أخذه الله تعالى مكلفاً عليهم وهذا العهد أخذه بطريق التمثيل أيضاً وكذا الكلام في عهد العلماء وإليه أشير في قوله تعالى: ﴿وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه﴾ [آل عمران: ١٨٧] الآية والظاهر أن المراد هنا الوجه الأول إذ الآية الكريمة مسوقة لذم الضالين الذين بسبب ضلالهم انكروا ضرب المثل وما ذكر من المعايب والمثالب يلائم ذلك إذ قطع ما أمر الله والافساد في الأرض شأن الكفار وأما الوجهان الأخيران فذكرهما استطراد تتميماً للاقسام أما عهد الأنبياء فظاهر إذ لا يتصور النقض وأما

قوله: عهد أخذه على جميع ذرية آدم وهو قوله: ﴿وإذ أخذ ربك﴾ [الأعراف: ١٧٢] وهو العهد الأول وعهد أخذه على النبيين وهو قوله: ﴿وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم﴾ [الأحزاب: ٧].

قوله: وعهد أخذه على العلماء وهو قوله: ﴿وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه﴾ [آل عمران: ١٨٧].

نقض العلماء عهودهم بالكتم وعدم تبيين الحق للناس كما بينه تعالى في تلك الآية فلا يتناول النقض المراد هنا فإن جعل أحبار اليهود ناقضين العهد بكفرهم فهو داخل في الوجه الأول فلا كلام في دخوله وأما العهد المخصوص بالعلماء فنقضه غير داخل هنا فمن أنكر ذلك ولم يجعل ذكر عهد العلماء استطراداً فكأنه لم ينظر إلى قوله تعالى: ﴿وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه﴾ [آل عمران: ١٨٧] الآية وأيضاً لم يلتفت إلى قوله بأن يبينوا الحق ولا يكتمونه إذ عموم هذا النقض العهد الثاني للعلماء يأباه السباق والسياق كما بيناه فإن ابيت عن ذلك فاجعل ذكر عهود الأنبياء استطراداً فقط.

قوله: (الضمير للعهد والميثاق اسم لما يقع به الوثاقة وهي الأحكام والمراد به ما وثق الله به عهده من الآيات والكتب أو ما وثقوه به من الالتزام والقبول) ولما توجه السؤال بأن العهد والميثاق والموثق بمعنى واحد كما صرح به فيما سبق من قوله والعهد الموثق فإرجاع الضمير إلى العهد يستلزم إضافة الشيء إلى نفسه أشار إلى دفعه فقال والميثاق هنا ليس بمعنى العهد بل اسم لما وقع به الوثاقة أي الاحكام أي اسم آلة كمفتاح لأن ما وثقه الله تعالى عهده من الآيات الخ آلة للتوثيق والاحكام والمراد بعهد الله العهد الذي أخذه من جميع ذرية آدم كم مر فالإضافة للمفعول والمراد بالآيات الآيات السمعية وعطف الكتب عطف تفسير لها ولا يحسن أن يراد الآيات العقلية إذ أصل العهد كما مر بنصب الآيات العقلية وهذا إشارة إلى أن وقوع الوثاقة من الله تعالى قدمه لتبادره ولأن نقض أمر أحكمه الله تعالى اشنع والزمخشري قدم الوجه الثاني لأن نقضهم العهد الذي احكموه اشنع من

قوله: الضمير للعهد اعترض عليه بأنه فسر العهد بالموثق وهو والميثاق واحد فإن رجع الضمير إلى العهد كان المعنى ميثاق الميثاق وأجيب بأن العهد موثق والميثاق أحكامه بالالتزام والقبول وبالآيات والكتب المنزلة على أنه يجوز ميثاق الميثاق للتأكيد والمبالغة وفي الكشاف والضمير في ميثاقه للعهد وهو ما وثقوا به عهد الله من قبوله وإلزامه أنفسهم ويجوز أن يكون بمعنى توثقته كما أن الميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة ويجوز أن يرجع الضمير إلى الله أي من بعد توثقته عليهم أي من بعد ما وثق به عهده من آياته وكتبه وإنذار رسله هذا أي الضمير فيه للعهد أو لله تعالى وعلى التقديرين الميثاق إما اسم لما يقع به الوثاقة أي الاستحكام وإما مصدر فهذه وجوه أربعة.

قوله: وهي الإحكام بكسر الهمزة أي الوثاقة هي إحكام العهد بالآيات والكتب.

قوله: أو ما وثقوه به من الالتزام والقبول الوجه الأول على أن يكون الواثقة والأحكام من الله تعالى ولذا قال ما وثق الله به عهده وهذا الوجه على أن يكون منهم ولذا قال ما وثقوه وهذان الوجهان على أن يكون الميثاق اسماً لما به التوثيق وهو على الأول الآيات والكتب وعلى الثاني الالتزام والقبول ويحتمل أن يكون المراد به معنى مصدرياً بمعنى التوثيق وهذا أيضاً موجه على وجهين إما توثيق الله تعالى عهده وأحكامه بآياته وكتبه أو توثيقهم عهودهم مع الله وإحكامهم إياه بالتزامهم وقبولهم فالمعنى على الأول ﴿الذين ينقضون عهد الله﴾ [البقرة: ٢٧] من بعد توثيق الله العهد وعلى الثاني من بعد توثيقهم العهد معهم فالعهد على الأول مطلق وعلى الثاني مقيد.

نقضهم العهد الذي لم يحكموه ولكن احكمه الله تعالى وله وجه في الجملة لكن نظر المص ادق وبالقبول أحق قوله أو ما وثقوه هذا متعلق بالتفسير الأول أيضاً أي ينقضون عهد الله المأخوذ بالعقل من بعد توثيقهم وإحكامهم ذلك العهد بالالتزام والقبول قد تقدم وجه تأخيره ويرد عليه إن أريد بالالتزام والقبول الالتزام بالتمكن منه كما مر توضيحه فهو عين العهد المأخوذ بالعقل وإن أريد الالتزام بالفعل فلا يعم جميع الكفار بل المرتدين بعد الإيمان ولعل لهذا أخره وزيفه وذهب البعض إلى أن هذا متعلق بالتفسير الثاني فإنه كان مجرد الاشتراط عليهم والأمر بهم بأنه إذا بعث إليهم الرسول صدقوه واتبعوه فلا بد من التوثيق بالقبول والالتزام انتهى وهذا مع كونه خلاف الظاهر يرد عليه ما يرد على ذلك فإن ذلك الالتزام والقبول عين العهد المأخوذ بالرسل على الأمم قيل ثم الأولى أن يرجع إلى الله تعالى إذ ليس فيه إضافة الشيء إلى نفسه بلا تأويل ولك أن تقول ليتعين كون التوثيق منه تعالى ولا يبقى احتمال كون ذلك التوثيق من العبد فإنه يرد عليه ما ذكر وعدم فصاحة عود الضمير إلى المضاف إليه إنما هو في غير الإضافة اللفظية وأما فيها فمطرد كثير وما نحن فيه كذلك لأنه مصدر أو مأول بالمشتق كما أشار إليه فيكون كقولك اعجبني ضرب زيد وهو قائم ووجهه أنها في نية الانفصال كما قيل.

قوله: (ويحتمل أن يكون الميثاق بمعنى المصدر ومن للابتداء فإن ابتداء النقض بعد الميثاق) كالميلاد والميعاد بمعنى الولادة والوعد ولم يلتفت المص إلى إنكاره بعض النحاة حتى أن ابن عقيل وابن عطية أوّلا قول الزمخشري بأنه واقع موقع المصدر كعطاء بمعنى الاعطاء حاصله أنه اسم مصدر لا مصدر لكن المحققين من أرباب التصريف عدوا هذا الوزن من المصادر كمسعاة وأنه ظاهر كلام الكشاف وأبي البقاء لكن ظاهر كلام المص حيث قال بمعنى المصدر ولم يقل ويحتمل أن يكون مصدراً ومن للابتداء بمعنى كون المجرور بها موضعا انفصل عنه الشيء وخرج لا كونه مبدأ الشيء ممتداً ولذا يصح ضرب الغاية له كذا قيل وقد قال بعضهم[1] في أعوذ بالله من الشيطان مأول بالتجىء إليه تعالى من الشيطان محافظة للقاعدة وهي أن من لابتداء الغاية والتأويل هنا الذين يستمرون على ابطال العهد ابتداؤه من الميثاق إلى هلاكهم.

قوله: (يحتمل كل قطيعة لا يرضاها الله تعالى كقطع الرحم والإعراض عن موالاة

قوله: ومن للابتداء أي على كل من الوجوه المذكورة سواء كان الميثاق اسماً أومصدراً وسواء كان الضمير لله أو للعهد.

قوله: يحتمل كل قطيعة ذهب رحمه الله في القطع إلى العموم على ما هو المفهوم من ظاهر الآية ويفهم من قوله ويحتمل جواز حمله على معنى الخصوص كما ذهب إليه صاحب الكشاف حيث قال ومعنى قطعهم ما أمر الله به أن يوصل قطعهم الأرحام وموالاة المؤمنين وقيل قطعهم ما

---

(١) وما ذكره القائل السلكوتي لم نطلع عليه في المعتبرات.

المؤمنين والتفرقة بين الأنبياء عليهم السلام والكتب في التصديق وترك الجماعات المفروضة وسائر ما فيه رفض خير أو تعاطي شر فإنه يقطع الوصلة بين الله وبين العبد المقصودة بالذات من كل وصل وفصل) وهذا الحمل أولى لعمومه لأنه هو الملائم لما الذي هو ظاهر في العموم ولكونه مناسباً لتعميم الفاسقين إلى المشركين وأهل الكتاب إذ ما عده من قطع الرحم الخ متحقق في جميع الفاسقين أما أهل الكتاب فظاهر وأما المشركون فلما كفروا واشركوا فكأنهم ارتكبوا جميع المذكورين وتخصيص قطع الرحم والإعراض عن الموالاة بالمشركين حين أريدوا بالفاسقين والتفرقة بين الكتب وبين الأنبياء في التصديق إذا اريدوا بالفاسقين ليس بمناسب فإن فيه تخصيص الفاسقين بأحدهما وأيضاً تخصيص تلك المعايب بعضها بالمشركين وبعضها بأهل الكتاب مع أن العموم ظاهر في المحلين لا سيما عموم جميع المذكورات إلى أهل الكتاب ظاهر وإن نوقش في المشركين قيل إنما قال يحتمل لأنه تفسير من حيث الدراية وأما الرواية فعلى الوجهين المذكورين في الكشاف ولعل المص اطلع على رواية ما اختاره أو لا يسلم تلك الرواية لضعفها مع أن مثل هذا من كون الحذف للتعميم مع الاختصار وحمل اللفظ على العموم أو الخصوص وغير ذلك مما لا يتوقف على الرواية كوجوه الإعراب وما يحذو حذوه قوله وترك الجماعات المفروضة كترك جماعة الجمعة بالاتفاق وفيه وفي قوله وسائر ما فيه رفض خير الخ[1] دلالة على ما ذكرنا من أن المشركين لما كفروا ارتكبوا جميع ما أمر الله تعالى وإن فعل بعضهم كلا فعل وكذا أهل الكتاب فما الباعث إلى ذلك التخصيص والرواية المذكورة وإن سلم صحتها فهي محمولة على أمثلة المراد بها بما يليق بالطائفتين كما صرح به في تفسير: ﴿ربنا آتنا في الدنيا حسنة﴾ [البقرة: ٢٠١] الآية وفي قوله تعالى: ﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا﴾ [فصلت: ٣٠] الآية أو تعاطى شر التعاطي تناول الشيء بتكلف صرح به في صورة القمر إذ

بين الأنبياء من الوصلة والاتحاد والاجتماع على الحق في إيمانهم ببعض وكفرهم ببعض قال الطيبي ولا منافاة بين حمله على العموم وحمله على الخصوص لأن قوله: ﴿ينقضون﴾ [البقرة: ٢٧] متصل بقوله: ﴿إلا الفاسقين﴾ [البقرة: ٢٦] وهو إما مظهر وضع موضع المضمر وهم الطاعنون في التمثيلات الواردة في التنزيل وقوله: ﴿إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً﴾ [البقرة: ٢٦] رد عليهم وح لا يخلو إما أن يراد بهم المشركون فالمراد بقطع أرحام عداوتهم مع رسول الله ﷺ وإما أن يراد بهم أهل الكتاب فالمراد قطعهم ما بين الأنبياء من الوصلة والاتحاد حيث آمنوا ببعض وكفروا ببعض وإما عام في جميع الفسقة فح يحمل على ما قاله القاضي ويدخل فيه أحد الفريقين على البدل دخولاً أولياً بشهادة سياق الكلام.

قوله: والتفرقة عطف على قطع الرحم والكتب على الأنبياء وفي التصديق متعلق بالتفرقة أي والتفرقة في التصديق بأن آمنوا ببعض الأنبياء والكتب وكفروا ببعض قوله وترك الجماعات وقوله وسائر ما فيه معطوفان على قطع الرحم أو التفرقة.

---

(١) إذ الجماعة ليس من شأنهم مع أنها عدت من قطعهم ما أمر الله وكذا سائر المبرات والخيرات.

الشر لما كانت الأنفس تشتهيه وتنجذب إليه كانت أجد في تحصيله وتكلف في حصوله فإنه تعليل لقوله وسائر ما فيه وإشارة إلى عمومها بحيث لا يشذ منها فرد قوله من كل وصل كصلة الرحم وموالاة المؤمنين وسائر القربات والمراد من كل فصل كل شر أمر العبد بفصلة وتركه.

قوله: (والأمر هو القول الطالب للفعل وقيل مع العلو وقيل مع الاستعلاء) إسناد الطلب إليه مجاز في الإسناد لكونه دالاً على الطلب والأمر مفرد الأوامر يكون بمعنى القول المذكور وبمعنى الطلب نفسه إذ القول هنا بمعنى المقول وإن أريد به القول بالمعنى المصدري يكون عين الطلب والمراد بالفعل غير الكف وقيل مع العلو[1] أي في نفس الأمر فلا يكون الطلب مع التساوي أو الدنو أمر أو قيل مع الاستعلاء[2] أي على طريق طلب العلو وعد الآمر نفسه عالياً سواء كان في نفسه عالياً أو لا وهذا الأخير هو الذي اختاره في سورة الفاتحة وبين المعنيين عموم من وجه[3] والكلام فيه مستوفى في فن الأصول.

قوله: (وبه سمي الأمر الذي هو واحد الأمور تسمية للمفعول به بالمصدر فإنه مما يؤمر به كما قيل له شأن وهو الطلب والقصد يقال شأنت شأنه إذا قصدت قصده) وهو الشيء إما مطلقاً وهو الظاهر أو الشيء الذي يصدر عن الشخص لأنه يصدر عن داعية تشبه الأمر والأول هو المعول قوله تسمية للمفعول به الخ أي مجازاً ثم شاع فصار حقيقة عرفية فإنه مما يؤمر به أي من شأنه أن يؤمر به وإن لم يؤمر به فيكون من قبيل نقل اسم المتعلق بكسر اللام إلى المتعلق بفتح اللام ويكفي في هذا كون بعض الافراد كذلك فلا إشكال بأن الجماد يطلق عليه الأمر بهذا المعنى مع أنه ليس من شأنه أن يؤمر به كما قيل له شأن بسكون الهمزة وقد تقلب ألفا وهو أي الشأن مصدر في الأصل بمعنى الطلب والقصد ثم

قوله: وبه سمي أي لفظ الأمر وضع أولاً لطلب الفعل عمن هو دونك حقيقة أو بزعمك فإن كان حقيقة يقارن الطلب العلو وإن كان بزعمك يقارن الاستعلاء وهو واحد الأوامر ثم نقل إلى الأمر واحد الأمور لأن كل أمر من الأمور صدر عن شخص إنما يكون عن داع يدعوه إليه فشبه ذلك الداعي بالشخص الأمر فيكون ذلك الأمر مأموراً به بهذا الاعتبار فسمي بالأمر تسمية للمفعول بالمصدر وهذا هو معنى قوله فإنه مما يؤمر به والأولى أن يقول كأنه بدل فإنه كما في الكشاف لأن ذلك مبني على التشبيه لا على التحقيق والتشبيه في قوله كما قيل له شأن في مجرد كونه مصدراً بمعنى المفعول إذ الأمر عند تسميته بالشأن مقصود حقيقة وليس بمأمور به إلا على طريق التشبيه.

---

(١) وهو مذهب أبي الحسين.

(٢) مع الاستعلاء علا أولاً وهو مذهب الجمهور منا ومن المعتزلة كذا في الحاشية الخسروية.

(٣) ظاهر كلام المص أن الأمر مطلق الطلب سواء كان مع الاستعلاء أو التساوي أو الخضوع والقول الأول قول المعتزلة والقول الثاني لأبي الحسين قوله في سورة الفاتحة في محل ﴿اهدنا﴾ [الفاتحة: ٦] والأمر والدعاء يتشاركان لفظاً ومعنى ويتفاوتان باستعلاء والتسفل لا يلائمه.

سمي به المفعول به وهو الشيء مطلقاً لأنه من شأنه أن يقصد وإن لم يقصد وتحقق ذلك في بعض الأفراد كاف في التسمية كما مر والحاصل أن الأمر بمعنى القول المخصوص يجمع على الأوامر وبمعنى الفعل والشأن والشيء يجمع على أمور كذا في كتب الأصول قيل ولا يعرف من وافقهم من أهل اللغة إلا الجوهري في قوله أمره بكذا أمراً وجمعه أوامر وأما الأزهري فقال الأمر ضد النهي واحد الأمور وفي محكم ابن سيده لا يجمع الأمر إلا على أمور ولم يذكر النحاة أن فعلاً يجمع على فواعل وفي شرح البرهان أن قول الجوهري غير معروف وأن الأوامر صحح بوجهين الأول أنه جمع آمر بالمد بوزن فاعل وصح أنه اسم أو صفة لما لا يعقل لأن الآمر هو الشخص لا القول ولم يقولوا إن هذه الصيغة مجاز فكيف يخرج عليه كلامهم مع تصريحهم بأنه جمع آمر الثاني أنه مجاز جمع آمرة وهي الصيغة.

قوله: (وأن يوصل يحتمل النصب والخفض على أنه بدل من ما أو ضميره والثاني أحسن لفظاً ومعنى) وقيل إنه مفعول لأجله أي لأن يوصل أو كراهة أن يوصل الأول مفعول له لقوله أمر الله به والثاني مفعول له ليقطعون بتقدير كراهة ولم يلتفت إليه المص لكونه خلاف الظاهر والثاني أحسن لفظاً لقربه ومعنى فإنه في الذم أقوى لأن قطع ما أمر الله بوصله ابلغ من قطع وصل ما أمر الله كذا قالوا ولا يخفى أن مآلهما واحد إذ الضمير عبارة عن مرجعه والجامع بين النقض والقطع خيالي وكذا الإفساد والتوثيق ترشيح للمكنية.

قوله: (بالمنع[1] عن الإيمان والاستهزاء بالحق وقطع الوصل التي بها نظام العالم وصلاحه) حمل الإفساد على الاضلال ولم يحمل على الضلال أي كفرهم لانفهامه مما

قوله: على أنه بدل من ما على تقدير النصب أو ضميره على تقدير الجر والتقرير على الأول ويقطعون الايصال وعلى الثاني ويقطعون ما أمر الله بالايصال على أن الايصال في التقديرين مصدر لأوصل المبني للمفعول لكن في إقامة البدل مقام المبدل منه على الثاني اخلاء للصلة عن العائد إلى الموصول ومن ذلك قالوا لا يلزم صحة إقامة البدل مقام المبدل منه في جميع صور استعمالات الإبدال على وجه الاطراد لعدم صحة المعنى في بعض المواضع كما في قولك زيد لقيت غلامه رجلاً صالحاً بإبدال رجلاً صالحاً من غلامه ولا يجوز أن يقال زيد لقيت رجلاً صالحاً للزوم خلو الخبر عن ضمير المبتدأ.

قوله: بإهمال العقل أشار أولاً إلى أصل فسقهم وهو كفرهم بالحق بقوله بإهمال العقل عن النظر أي عن النظر الصحيح في الدليل العقلي الذي هو إمكان العالم ومتفننات الأفعال فيه الدالة على وجود الصانع الواجب الوجود الكامل القدرة الواحد الحقيقي والدليل النقلي الذي هو آيات القرآن المثبت بإعجازه أنه منزل من الله تعالى ثم أشار إلى ما أثمره كفرهم وأنتجه من نقض العهد

---

(١) إما بعوقهم الناس عن الإيمان بالله وبمحمد عليه السلام دينهم عن ذلك أو بمعنى قطعهم الطريق على من جاء مهاجراً إلى النبي عليه السلام أو بمجموعهما.

سيق والاستهزاء بالحق سواء كان ذلك الحق الامثال المضروبة أو غيرها وبهذا الاعتبار يقابل ما سبق الوصل كرطب جمع وصلة وقطع الوصل الظاهر أن المراد منها ما مر كقطع الرحم الخ فح يكون المناسب أن يقال وقطع ما أمر الله به وصله كما رجحه بقوله والثاني أحسن الخ وتعرض له مع انفهامه مما سبق تنبيهاً على كمال شناعته ولكون الإفساد عاماً له ولغيره حسن العطف مع أن التغاير الاعتباري كافٍ في العطف قوله التي بها نظام العالم صفة لقوله وقطع الوصل وإشارة إلى وجه كون قطعها إفساداً في الأرض ولو جعل صفة لمجموع قوله من المنع عن الإيمان الخ لكان إشارة إلى وجه كون هذه المذكورات إفساداً وجمع المص هذه الأقوال الثلاثة مع أن كل واحد منها قول بعض المفسرين لكون النظم الكريم محتملاً لها وتخصيص بعض الاحتمالات بطريق التمثيل لا بطريق الحصر كما سبق بيانه والتعبير بالإفساد للتوبيخ بأنهم افسدوا في الأرض بعد اصلاحها ببعث الرسل وإيضاح السبل وشرع الأحكام التي بها الصلاح والنظام ووجه فساد ما في الأرض من الناس والدواب والحروث بكفرهم وطغيانهم هو أن الإخلال بالشرائع والاعراض مما يوجب الهرج والمرج ويخل بنظام العالم وإن عم إلى المنافقين كان المراد بالفساد في الأرض مع ما ذكر هيج الحروب وإيقاظ الفتن بمخادعة المسلمين وممالأة الكفار عليهم بإفشاء الأسرار إليهم أولئك أي الذوات المذكورة الردية الموصوفة بتلك الصفات الدنية هم الخاسرون أي الخسران بالمعنى المذكور مقصور عليهم لا يتجاوزهم إلى من عداهم من الفائزين المفلحين العارفين أن ضروب الأمثال هو الحق الكائن من ربهم إذ ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند إليه دون العكس ومقتضى هذا الحصر أن المراد بالناقضين جميع الكفار لا أحبار اليهود ولا منافقوهم كما ذهب إليه بعضهم إشارة إلى وجه ارتباطه بقوله تعالى: ﴿وما يضل به إلا الفاسقين﴾ [البقرة: ٢٦] إذ الضالين بالمثل أو بضربه أحبارهم أو منافقوهم لكن العموم لا يقدح الارتباط لدخولهم فيه دخولاً أولياً.

قوله: (الذين خسروا بإهمال العقل عن النظر واقتناص ما يفيدهم الحياة الأبدية واستبدال الإنكار والطعن في الآيات بالإيمان بها والنظر في حقائقها والاقتباس من أنوارها)

بعد الميثاق وقطع الوصل المأمور به والافساد بقوله والنقض بالوفاء والفساد بالصلاح والعقاب بالثواب أو في قوله والفساد بالصلاح دخل القطع بالوصل ولما كان استبدال هذه الأمور بمنزلة البيع والشراء وصارت تجارتهم هذه مما لا يربح فلا جرم اثمرت الخسران بذل الربح عكسوا أمر المعاملة في التجارة فوقع الأمر في البدل على العكس وهو الخسران بدل الربح وهو المراد بقوله والعقاب بالثواب وهذا مستفاد من قوله: ﴿أولئك هم الخاسرون﴾ [البقرة: ٢٧] فلفظ الخسران إشارة إلى أن تلك الاستعارة التي سبقت في قوله: ﴿ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه﴾ [البقرة: ٢٧] متضمنة للاستعارة الأخرى المقدرة وهي استعارة البيع والشراء لاستبدال هذه الأمور بأضدادها استعارة قوله ﴿اشتروا الضلالة بالهدى﴾ [البقرة: ١٦] ولهذا ذيل بأولئك هم الخاسرون فإن الخسران لا يستعمل إلا في التجارة حقيقة فيكون قرينة للاستعارة المقدرة.

أشار إلى أن اللام اسم موصول واسم الفاعل بمعنى الفعل الماضي لكن المختار عند الجمهور كونه بمعنى المستقبل قوله بإهمال العقل عن النظر الذي هو رأس المال وبإهمالهم عن النظر الصحيح اختل عقلهم وسائر حواسهم تبعاً له ولم يبق لهم رأس مال وحرموا عن الربح وهو اكتساب المعارف والأعمال المرضية بسبب فقدان رأس مالهم وإلى هذا أشار بقوله واقتناص ما يفيد أي اكتسابه عطف على النظر عطف المعلول على العلة واستبدال الإنكار والطعن في الآيات الناطقة بضروب الأمثال وغيرها بالإيمان بها الباء في قوله بالإيمان داخل في المتروك أي اضاعوا الإيمان الذي في أيديهم بالتمكن به بالفطرة التي فطر الناس عليها واعرضوا عنه محصلاً به عن الكفر والضلالة التي ذهبوا إليها.

قوله: (واشتراء النقض بالوفاء والفساد بالصلاح والعقاب بالثواب) الباء فيه وفي ما بعده أيضاً داخل في المتروك أي وتركوا وفاء العهد والصلاح والثواب محصلين بها النقض والفساد أي خروج الشيء عن الاعتدال والعقاب ولما فسر الفساد بما يندرج فيه قطع الوصل اكتفى به وأما ذكره في النظم فلما أشرنا إليه من أن القطع المذكور لاشتماله على أمور شتى يستدعي افراد ذكره تنبيهاً على فرط شناعته والمقام يقتضي بسطاً في مثالبهم ونشراً في معايبهم وذكر الاستبدال مرة والاشتراء أخرى للتفنن فإن المراد بالاشتراء هنا الاستبدال وفي الموضعين اعتبر تمكنهم من المتروك وهو الإيمان والنظر والاقتناص فيما عبر بالاستبدال والوفاء والصلاح والثواب فيما عبر بالاشتراء ونزل ذلك التمكن منزلة ما في أيديهم كما أشرنا إليه وبهذا البيان ظهر أن في ﴿الخاسرين﴾ [البقرة: ٦٤] استعارة مكنية حيث شبهوا بالتاجرين وأثبت لهم الخسران الذي من روادف التجارة وهذا الإثبات تخييلية وهذه الاستعارة تابعة لاستعارة أخرى وقرينة لها فإنه شبه استبدالهم النقض بالوفاء المؤدي إلى الشقاء المؤبد بالاشتراء الذي يؤدي إلى الخسران وإضاعة رأس المال بحيث كانوا آيسين عن الربح لكونهم فاقدين للأصل ونقل عن الطيبي أنه قال يشير إلى أن تلك الاستعارة التي سبقت في قوله: ﴿ينقضون عهد الله﴾ [البقرة: ٢٧] متضمنة للاستبدال المستعار له البيع والشراء استعارة قوله تعالى: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ [البقرة: ١٦] ولذا ذيل بقوله تعالى: ﴿أولئك هم الخاسرون﴾ [البقرة: ٢٧].

قوله تعالى: كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾

قوله: (استخبار فيه إنكار وتعجيب لكفرهم) نقل عن الراغب الفرق بينهما أن الاستخبار قد يكون تنبيهاً للمخاطب وتوبيخاً ولا يقتضي جهل المستخبر بخلاف الاستفهام انتهى ومن هذا علم وجه اختيار الاستخبار على الاستفهام لإيهام لفظ الاستفهام بجهل المتكلم بالنظر إلى معناه الأصلي والأولى أنه تفنن في البيان لأنه نقل عن الإتقان أن الاستفهام طلب الفهم وهو بمعنى الاستخبار فلا فرق وأن المص كثيراً ما يقول استفهام فيه

معنى التعجب والإنكار فلو أوهم لفظ استفهام بجهل المتكلم لاحترز عن التعبير بالاستفهام في كل موضع ليس فليس وأيضاً الاستخبار طلب الخبر كما أن الاستفهام طلب الفهم فمن أين الفرق بينهما وكلام الاتقان متقن قوله فيه إنكار أي إنكار كفرهم إنكار واقعي للتوبيخ وتعجيب أي حمل المخاطب على التعجب فإن هذا من اشنع الغرائب وأعجب العجائب فتعجب يا من شأنه التعجب والإنكار والتعجيب من المعاني المجازية فيلزم الجمع بين معنيين مجازيين وهو جائز عند المص لكن صاحب الإرشاد حنفي المذهب وقد جمع أيضاً بين المعنيين المجازيين وكثيراً ما يتبع المص في مثل هذا وهو عجب منه فالوجه اختيار العموم المجازي أو الاستفهام لإنكار الواقع مجازاً والتعجيب مستفاد من الفحوى لا من النظم والمبني وكلام المص يمكن حمله على هذا ويؤيده قوله فإذا انكر أن يكون الخ حيث اكتفى بالإنكار ولم يتعرض للتعجيب وتعرضه للاستخبار لكونه استخباراً في الأصل لا لأنه مراد هنا فلا إشكال بأنه يلزم الجميع بين الحقيقة والمجاز على أنه لو سلم ذلك لا ضير فيه لأنه أيضاً جائز عند المص ألا يرى أنه صرح به في أكثر المواضع أنه استفهام للتقرير أو للإنكار أو غيرهما ولم يرد أن الاستفهام مراد وكذا هنا[١] وفي بعض النسخ وقع التعجب من الفعل بدل التعجيب ولما كان التعجب محالاً عليه كسائر الكيفيات النفسانية يحمل على غايته وهو الاستفهام وقد مر تفصيله في بيان الاستحياء وقيل معنى التعجب هنا أنه يتعجب منه كل عاقل يطلع عليه أي أن التعجب هنا ليس من المتكلم لاستحالته بل من المخاطب مثل لعل فإن الترجي ليس من المتكلم لكونه محالاً بل قد يكون من المخاطب وقد يكون من غيره وقد اشبع الكلام في قوله: ﴿لعلكم تتقون﴾ [البقرة: ٢١].

قوله: (بإنكار الحال التي يقع عليها على الطريق البرهاني لأن صدوره لا ينفك عن حال وصفة فإذا انكر أن يكون لكفرهم حال يوجد عليها استلزم ذلك إنكار وجوده فهو ابلغ وأقوى في إنكار الكفر من ﴿اتكفرون﴾) أي كلمة كيف سؤال عن الحال فإذا لم يكن حمله

قوله: فهو أبلغ وأقوى في إنكار الكفر من أتكفرون لأن اتكفرون إنكار الكفر نفسه وكيف تكفرون إنكار حال الكفر فالإنكار بكيف كان كإثبات الشيء بالبينة حيث توصل بإنكار لازم الشيء على إنكار الشيء ولما كان أتكفرون بمنزلة إنكار المدعي وكيف تكفرون بمنزلة اقامة البرهان عليه

---

(١) قيل والظاهر أن جميع ما في القرآن من باب التعجب المسوق من جهة الله تعالى فالمراد منه التعجيب المخاطب المسمى بالتعجب لعلوه تعالى عن الاتصاف بالتعجب انتهى وقد عرفت أن الحمل على الغاية جائز بل راجح ثم قال والعجب من صاحب التيسير أنه قال كيف للتعجب كما في قوله تعالى: **﴿انظر كيف يفترون على الله الكذب﴾** [النساء: ٥٠] أي تعجب يا محمد فإنه موضع التعجب لك وللتعجيب وهو حمل الناس على التعجب كما في هذه الآية: **﴿كيف تكفرون﴾** [البقرة: ٢٨] الآية ولم يدل أنه لا فرق بين الآيتين إلى آخر ما قاله مما لا طائل تحته فإن مراده أن كيف يكون للتعجيب نحو انظر كيف يفترون على الله الكذب وللتعجيب كما هنا ولا ينكر أن التعجب لا يمكن هنا ولا أن التعجيب لا يمكن هناك بل أشار إلى صحة كل من المعنيين في الآيتين بل كل موضع وقع فيه كيف ولا يمكن حمله على حقيقته بطريق صنعة الاحتباك.

على السؤال حمل على إنكار الحال لما ذكره المص قوله التي يقع أي الكفر عليها أراد أن كيف لإنكار عموم الأحوال التي يقع الكفر لا يختص بحال العلم بالله تعالى وجهله به كما ذهب إليه السكاكي يرشدك قوله لأن صدوره لا ينفك عن حال ولم يقيدها بنحو علم وجهل ونظر المص ادق أما أولاً فلأنه لا دلالة قوية على التخصيص وأما ثانياً فلأن الأحوال التي يكون لذلك الفعل مزيد اختصاص بها كالعلم به تعالى والجهل به هنا تدخل فيه دخولاً أولياً فلا باعث للتخصيص وأما ثالثاً فلأن إنكار عموم الأحوال التي يقع الفعل عليها ابلغ وأقوى في استلزامه إنكار وجوده المقصود منه وأما رابعاً فلأنه ملائم لوضعه إذ وضعها للسؤال عن مطلق الحال والتخصيص ببعضها بمعونة القرينة لا ينافي العموم وأما خامساً فلأن إنكار مطلق الحال وحقيقتها انسب بسد أبواب المعذورة وبإقامة الحجة قوله على الطريق البرهاني متعلق بإنكار الحال أي الاستدلال على المدعي والمراد هنا لاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ولا ريب في أن إيراد الشيء ببينة أبلغ وهذا سر كون الكناية ابلغ ثم حاول بيان كون هذا الإنكار على طريق برهاني فقال لأن صدوره من الكفرة

كان الانكار بكيف أقوى وأبلغ من الانكار بالهمزة وأما وجه كون الانكار بكيف أوفق لما بعده من الحال وهو قوله عز وجل: ﴿وكنتم أمواتاً فأحياكم﴾ [البقرة: ٢٨] الآية فهو كون الصارف حالاً أيضاً فكأنه قيل حال كفركم ومعكم هذا الصارف وهو علمكم بأن الله أحياكم بعد كونكم عدما صرفاً ثم يميتكم بعد احيائه إياكم ثم يحييكم بعد اماتتكم ثم يرجعكم إليه بعد الحياة الثانية قال صاحب الكشاف ونظيره قولك أتطير بغير جناح وكيف تطير بغير جناح ثم قال فإن قلت قولك أتطير بغير جناح إنكار للطيران لأنه مستحيل بغير جناح وأما الكفر فغير مستحيل مع ما ذكر من الإماتة والاحياء قلت قد أخرج في صورة المستحيل لما قوي من الصارف عن الكفر والداعي إلى الإيمان ثم قال فإن قلت قد تبين أمر الهمزة وإنها لإنكار الفعل والايذان باستحالته في نفسه أو لقوة الصارف عنه فما تقول في كيف حيث كان إنكاراً للحال التي يقع عليها كفرهم قلت حال الشيء تابعة لذاته فإذا امتنع ثبوت الذات تبعه امتناع ثبوت الحال فكان إنكار حال الكفر لأنها تبيع ذات الكفر ورديفها إنكار الذات الكفر وثباتها على طريق الكناية وذلك أقوى لانكار الكفر وابلغ ثم قال وتحريره إنه إذا انكر أن يكون لكفرهم حال يوجد عليها وقد علم أن كل موجود لا ينفك من حال وصفة عند وجوده ومحال أن يوجد بغير صفة من الصفات كان إنكاراً لوجوده على الطريق البرهاني هذا وأنت تعرف أن المص رحمه الله قد أدى ما في هذه الإطالة بكلام وجيز بحيث أغنى عنها نقل الطيبي عن صاحب الكشاف أنه قال في الفرق بين الهمزة وكيف إن كيف سؤال تفويض لاطلاقه فكأن الله تعالى فوض الأمر إليهم في أن يجيبوا بأي شيء أجابوا ولا كذلك الهمزة فإنه سؤال حصر وتوقيت فإنك تقول أجاءك راكباً أم ماشياً تتوقت وتحصر ومعنى الاطلاع ما قاله صاحب المفتاح كيف سؤال عن الحال وهو ينظم الأحوال كلها والكفار حين صدور الكفر عنهم لا بد من أن يكونوا على إحدى الحالتين إما عالمين بالله وإما جاهلين به فإنه إذا قيل كيف تكفرون أفاد أفي حال العلم تكفرون بالله أم في حال الجهل هذا هو معنى التفويض في الآية قال الرازي إعراب كيف ههنا النصب على الحال وليس بظرف لأن الظرف إما زمان أو مكان وهو ليس شيئاً منهما وأما عده من بعض الظرف فلأنه لما كان في أكثر الأحوال حالاً شابه الظرف وهو ليس بمضاف إلى الفعل بعده بل مفرد معرب محلاً بحسب اقتضاء العوامل.

لا ينفك عن حال مطلقاً بداهة واتفاقاً وصفة عطف تفسير لها يوجد عليها فيه إلى أن الكفر وجودي أي إنكار ما علم من الدين لا بمعنى عدم الإيمان ويمكن حمله عليه بالعناية استلزم الإنكار استلزاماً عقلياً كلياً فإن استلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم كلي عقلي فالبرهان لمي حينئذٍ فهو ابلغ من البلاغة وكونه من المبالغة يقتضي وجود أصل المبالغة في ﴿أتكفرون﴾ وأبلغ أيضاً من هل تكفرون ولم يتعرض له لأن الهمزة شائع في الإنكار بخلاف هل وفي كلامه إشارة أنيقة إلى أن المنكر يلي الهمزة فلتضمن كيف معنى الهمزة كان المنكر مدخوله وهو الحال إذ تقديره على أي حال تكفرون كما سيصرح به.

قوله: (وأوفق لما بعده من الحال) أي: ﴿وكنتم أمواتاً﴾ [البقرة: ٢٨] الآية لما سيأتي من أن المراد بها علمهم بأحوالهم المقتضية الإيمان والإطاعة فناسب التعرض لإنكار الحال فقيل ﴿كيف تكفرون﴾ [البقرة: ٢٨] وقيل فيكون نفي جميع أحوال الكفر المقتضي لنفيه موافقاً لتلك الحال بالضرورة فتدبر.

قوله: (والخطاب[1] مع الذين كفروا لما وصفهم بالكفر وسوء المقال وخبث الفعال خاطبهم على طريق الالتفات ووبخهم على كفرهم مع علمهم بحالهم المقتضية خلاف ذلك) فائدة الخبر تمهيد لبيان الالتفات لما وصفهم بالكفر حيث قيل: ﴿وأما الذين كفروا﴾ [البقرة: ٢٦] والصلة في معنى التوصيف وسوء المقال بقوله ﴿فيقولون ماذا أراد الله﴾ [البقرة: ٢٦] الخ وخبث الفعال بقوله: ﴿الذين ينقضون﴾ [البقرة: ٢٧] الآية خاطبهم على طريق الالتفات كون ما ذكر بعد لما سبباً لخطابه لهم محل تأمل إلا أن يقال إنهم بذلك الوصف صاروا متميزين عن غيرهم خوطب بسببه كأنه قيل كيف تكفرون أيها الموصوفون بهذه الصفات الشنيعة الممتازون بسبب ذلك عن الغير على أي حال تكفرون ففي كلامه

قوله: لما وصفهم بالكفر وسوء المقال وخبث الفعال الخ وصفهم بالكفر مستفاد من قوله: ﴿وأما الذين كفروا﴾ [البقرة: ٢٦] وبسوء المقال من ﴿ماذا أراد الله بهذا مثلاً﴾ [البقرة: ٢٦] وبخبث الفعال من ﴿الذين ينقضون﴾ [البقرة: ٢٧] إلى آخر الآيات ويجوز أن يستفاد وصفهم بالكفر مما ذكر ومن قوله: ﴿إن الذين كفروا سواء عليهم﴾ [البقرة: ٦] الآية ووصفهم بسوء المقال من قول المنافقين عند أمرهم بالإيمان ﴿أنؤمن كما آمن السفهاء﴾ [البقرة: ١٣] وقولهم حين خلوهم مع شياطينهم ﴿إنا معكم إنما نحن مستهزئون﴾ [البقرة: ١٤] لأن هذه الآيات مرتبطة بما تقدمها من الآيات ومنتظمة بها كلام واحد.

قوله: خاطبهم خطاب التفات التفت من الغيبة إلى الخطاب تفنناً وهز النشاط السامع ومبالغة في توبيخهم تقريعهم في الخطاب أشد والتعبير مشافهاً أوقع في التخجيل مما وقع بأسلوب الغيبة.

قوله: مع علمهم بحالهم المقتضية خلاف ذلك أي خلاف الكفر وهو الإيمان بالله فإن علمهم بأن لهم إلهاً محيياً ومميتاً ومبدئاً ومعيد وإليه مصيرهم ومرجعهم يوم الجزاء يقتضي أن يؤمنوا به فكفرهم مع علمهم بذلك منكر غاية الانكار ومستبعد جداً.

---

(١) وتعدية الخطاب بلفظة مع لتضمين معنى التكلم يقال خاطبه وخاطبت له ولا يقال خاطبت معه كذا قيل.

إشارة إلى نكتة مختصة بهذا الموقع والنكتة العامة لشهرتها لم يتعرض لها ووبخهم على كفرهم تنبيه على كون الاستفهام للإنكار الواقعي لا للوقوعي وأن معنى إنكار الواقع التوبيخ والتقريع مع علمهم بحالهم وهي التي تذكر بعده من كونهم أمواتاً الخ والكل معلوم بالفعل سوى أنه يحييهم ثم إليه يرجعون فإنهم لم يعلموه لكنهم لتمكنهم من العلم بهما نزل منزلة علمهم كما سيجيء فأدخل ذلك في العلم تغليباً.

قوله: (والمعنى أخبروني على أي حال تكفرون) مستفاد من كون كيف للاستخبار وهذا المعنى باعتبار أصله إذ الاستخبار ليس بمقصود قوله على أي حال فيه إشارة إلى أن المراد من الحال في إنكار الحال المطلق قيل فيه إشارة إلى أمرين أحدهما أن كيف إنما يعد من الظروف لكونه في معنى الجار والمجرور والجار والظرف متقاربان والثاني أنه إذا وقع بعده كلام تام فهو في محل النصب على الحال ولهذا يجاب بالحال مثل راكباً في جواب كيف جاء زيد ويبدل منه الحال مثل كيف جاء راكباً أم ماشياً بخلاف كيف زيد فإنه خبر أي على أي حال هو وجوابه صحيح أم سقيم والبدل صحيح أم سقيم فالأوضح إن كان بعده اسم في محل الرفع على الخبرية وإن كان بعده فعل مثل كيف جئت فهو في محل النصب على الحالية أي على أي حال جئت أراكباً أم ماشياً ثم ما ذكره مذهب الأخفش قال صاحب الإرشاد وكيف منصوبه على التشبيه بالظرف عند سيبويه وبالحال عند الأخفش أي في أي حال أو على أي حال تكفرون به تعالى والحال أنكم ﴿كنتم أمواتاً﴾ [البقرة: ٢٨] الخ فأشار إلى أن وكنتم حال سيأتي التفصيل.

قوله: (أي أجساماً لا حياة لها عناصر وأغذية وأخلاطاً ونطفاً ومضغاً مخلقة وغير مخلقة) لا حياة لها الخ إن فسر الموت بعدم الحياة عمن اتصف به فإطلاق الأموات على تلك الأجسام هنا على التشبيه البليغ أي كنتم كالأموات وأما قول صاحب الكشاف إن الموت يقال لعدم الحياة مطلقاً كقوله تعالى: ﴿بلدة ميتاً﴾ [الفرقان: ٤٩] ويجوز أن يكون استعارة لاجتماعهما في أن لا روح ولا إحساس بناء على مذهب بعض من أن مثل زيد أسد الأسد استعارة للشجاع عند بعض وتشبيه بليغ عند الأكثرين وهذا كقوله تعالى: ﴿صم بكم عمي﴾ [البقرة: ١٨] الآية وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه وإن فسر الموت بعدم الحياة عما من شأنه الحياة فإطلاق الأموات عليها حقيقة إما على المضغة فظاهر وإما على

قوله: أجساماً لا حياة لها يريد به أن الميت هنا مجاز فيما لا حياة له مطلقاً لا حقيقة لأن الحقيقة ما ارتفع عنه الحياة بعد كونه حقاً وهم قبل الحياة الأولى لم يرتفع عنهم الحياة بعد ما كانوا أحياء بل كانوا أولاً عناصر بسيطة ثم أغذية ثم نطفاً ثم مضغاً مخلقة وغير مخلقة ثم بعد هذه الأطوار تعلق الأرواح بأبدانهم وصاروا أحياء كما قال عز وجل: ﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ [المؤمنون: ١٤] ﴿ثم إنكم بعد ذلك لميتون﴾ [المؤمنون: ١٥] وقيل يطلق الميت حقيقة لعادم الحياة مطلقاً كقوله ﴿بلدة ميتاً﴾ [الفرقان: ٤٩] ﴿وآية لهم الأرض الميتة﴾ [يس: ٣٣] ﴿وأموات غير أحياء﴾ [النحل: ١٤] أقول هذا الإطلاق مجازي والكلام في أن الميت حقيقة ما هو.

ما عداها فلأن البنية ليست بشرط في الحياة عندنا كما صرح به الإمام في بعض المواضع ويؤيده قوله تعالى: ﴿تكاد تميز من الغيظ﴾ [الملك: ٨] الآية على وجه لكن صرحوا بأن الموت على التفسيرين مقابل الحياة بتقابل العدم والملكة وتعميم الموت إلى الجماد لا يلائم ذلك التصريح فالظاهر أن اطلاق الأموات عليها مجاز وقد صرحوا بكونه مجازاً في نحو قوله تعالى: ﴿بلدة ميتاً﴾ [الفرقان: ٤٩] وقوله تعالى: ﴿فأحيينا به الأرض بعد موتها﴾ [فاطر: ٩] والأرض أحد العناصر لكن على التفسير الأول مجاز مطلقا وأما على الثاني فمجاز فيما عدا مضغاً وحقيقة فيها فحينئذٍ يكون من قبيل عموم المجاز كذا فهم من كلام البعض لكن الأولى ذكر البدن بلا روح بدل المضغ وإن كان المراد المضغة المخلقة يكون في معنى البدل والعناصر أربعة أرض وماء وهواء ونار وفيه إشارة إلى أن الإنسان وسائر الأجسام المركبة مركبة من العناصر الأربعة وهو مذهب الفلاسفة ومن تبعهم من المتفلسفة والأغذية ظاهر وأخلاطاً جمع خلط بكسر الخاء كرزق بمعنى المخلوط أو المخلط وهي الدم والصفراء والبلغم والسوداء المتولدة من الغذاء ولذا أخره كما أخرها عن العناصر فلو ذكرها بالفاء لكان إشارة إلى الترتيب لكنه اكتفى بالترتيب الذكري والمراد بالمخلقة تام الأعضاء وبغير مخلقة ناقص الأعضاء فإن هذا المعنى هو المناسب هنا ليحصل به الاختلاف في الجسمية فيلائم عد الأطوار ولم يذكر العلقة لقربها من المضغة لأنها ليست مغايرة لطور المضغة في الجسمية بل هو استحالة محضة وفيه ما فيه فالأولى ليس المقصود هنا استيعاب الأطوار قال في سورة نوح إذ خلقكم أولاً عناصر ثم مركبات تغذي الإنسان ثم أخلاطاً ثم نطفاً ثم علقاً ثم مضغاً ثم عظاماً ولحوماً انتهى فبعضها لم يذكر هنا.

قوله: (بخلق الأرواح ونفخها فيكم) إشارة إلى حدوث الأرواح حال حدوث الأبدان وإليه ذهب المتكلمون وإن اختلفوا في أن حدوثها حال حدوث البدن أو قبله وميل كلام المص إلى القول الأول لقوله تعالى: ﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر﴾ [المؤمنون: ١٤] دليل القول بحدوثها قبل البدن قوله عليه السلام: خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام ونفخها فيها حتى جرى آثاره في تجاويف أعضائه فصرتم أحياء وأصل النفخ إجراء الريح في تجويف جسم آخر ولما كان الروح يتعلق أولا بالبخار اللطيف المنبعث من القلب وتفيض عليه القوة الحيوانية فيسري حاملاً لها في تجاويف الشرايين[1] إلى أعماق البدن جعل تعلقه بالبدن نفخاً كذا قاله في سورة الحجر والحاصل أن النفخ عبارة عن جريان آثار الروح في تلك التجاويف مجازاً ومزيد التفصيل في تلك السورة.

قوله: (وإنما عطفه بالفاء لأنه متصل بما عطف عليه غير متراخٍ عنه بخلاف البواقي)

قوله: لأنه متصل بما عطف عليه أي لأن الاحياء وقع متصلاً بكونهم أمواتاً بلا مهلة فكان

---

(١) الشرايين جمع شريان بكسر الشين وسكون الراء العروق النابضة المتحركة.

عطفه بالفاء مع أن الظاهر العطف بثم لأنه متصل بما عطف عليه وهو كونهم أمواتاً لكن باعتبار المرتبة الأخيرة وهي المضغة المخلقة الموصوفة بالموت حقيقة إن فسر بعدم الحياة عما من شأنه الحياة وينكشف منه أنه لو كان المراد بالأموات المضغ المخلقة هنا لكان العطف بالفاء في غاية الحسن والظهور ولا يبعد أن يقال إن قوله متراخ عنه إشارة إلى هذا الاحتمال بعد بيان كون المراد بها عناصر وأغذية الخ كما هو عادته من الرمز إلى الاحتمالين في الموضعين فحينئذٍ لا يتوهم الاشكال بأن البواقي متصلة بما عطفت عليه باعتبار الجزء الأخير إذ الإماتة مثلاً متصلة بالجزء الأخير من الحياة فإن الإماتة إزالة الحياة فاستعمال ثم في البواقي باعتبار الجزء الأول واستعمال الفاء هنا باعتبار المرتبة الأخيرة يحتاج إلى وجه ذلك والفرق بينهما إلا أن يفرق المرتبة الأخيرة والجزء الأخير ولو نظر هنا إلى المرتبة الأولى لعطف عليه بثم[1].

قوله: (عند تقضي آجالكم) أي انقضائها فيه نوع تلميح إلى ما قلنا من أن الإماتة متصلة بالجزء الأخير من الحياة إذ الأجل يطلق لآخر المدة كما يطلق لجملتها قيل في بيان بخلاف البواقي أما الإماتة فلتخلل مدة الحياة بينه وبين الاحياء السابقة انتهى قوله: ﴿ثم يميتكم﴾ [البقرة: ٢٨] عطف على ﴿أحياكم﴾ [الحج: ٦٦] ولا تخلل الحياة بينهما ثم قال وأما الاحياء بالنشوء فلتراخيه عن الإماتة زمان البعث في البرزخ قال المص في قوله تعالى: ﴿مما خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا ناراً﴾ [نوح: ٢٥] المراد عذاب القبر أو عذاب الآخرة والتعقيب لعدم الاعتداد بما بين الاغراق والادخال ويمكن اعتبار ذلك هنا فيحسن الفاء والأحسن أن يقال إن النكات مبنية على الإرادات فإن اعتبر تخلل مدة البرزخ عطف بثم كهذه الآية وإن اعتبر عدم اعتداده عطف بالفاء مثل الآية المذكورة في سورة نوح.

الموضع موقع الفاء بخلاف البواقي من الأمانة والاحياء الثاني والرجوع إلى الله تعالى لوقوع مهل فيها من زمان عمرهم طولاً وقصراً زمان لبثهم في القبور أو زمان مكثهم بعد الإحياء الثاني في المواقف إلى وقت المجازاة وفي الكشاف فإن قلت ما المراد بالاحياء الثاني قلت يجوز أن يراد به الاحياء في القبر وبالرجوع النشور وأن يراد به النشور وبالرجوع المصير إلى الجزاء ثم قال فإن قلت لم كان العطف الأول بالفاء والإعقاب بثم قلت لأن الاحياء الأولى قد تعقب الموت بغير تراخ وأما الموت فقد تراخى عن الاحياء والاحياء الثاني كذلك متراخ عن الموت إن أريد به النشور تراخياً ظاهراً وإن أريد به إحياء القبر فمنه يكتسب العلم بتراخيه أي يعلم من استعمال ثم في هذا الموضع أن الميت يحيى في القبر بعد زمان متراخ ولا يشعر بذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه قال إن الميت ليسمع خفق نعالهم إذا ولوا مدبرين حتى يقال له من ربك وما دينك من نبيك الحديث.

---

(١) قيل والتراخي المستفاد من كله ثم بالنسبة إلى زمان الاحياء دون زمان الحياة فإن زمان الإماتة غير متراخ عنه انتهى والمتعارف في مثل هذا الموضع اعتبار التعقيب والتراخي بالنسبة إلى المتعلق دون تعلق الصفة على أن الاحياء والإماتة عند الأئمة الحنفية من صفات الفعل وهي قديمة وتعلقها قدم أيضاً كما صرح به الفاضل الخيالي وزمان الإماتة متراخ عن الجزء الأول من الحياة كما عرفت.

قوله: (**بالنشور يوم نفخ الصور أو للسؤال في القبور**) قدمه إذ التراخي المستفاد من كلمة ثم واضح حينئذٍ يوم ينفخ في الصور أي النفخ الثاني أو للسؤال في القبور أخره لأنه يرد عليه أنه لا تراخي حينئذٍ بين الإماتة والإحياء بحيث يحسن استعمال ثم كما في الحديث أن الميت يسمع صوت نعال أهله في القبر حين الأحياء وأجيب عنه بأن بين الإماتة والإحياء مدة تجهيزه والصلاة عليه والدفن والتراخي أمر نسبي وأنت خبير بأن هذا لا يتم في مثل الشهداء والغريق ولو حمل على التراخي الرتبي في هذا الاحتمال لاندفع الإشكال بحذافيره.

قوله: (**بعد الحشر فيجازيكم بأعمالكم أو تنشرون إليه من قبوركم للحساب فما أعجب كفركم مع علمكم بحالكم هذه**) بعد الحشر ناظر إلى التفسير الأول في قوله ﴿ثم يحييكم﴾ [البقرة: ٢٨] وقوله أو تنشرون ناظر إلى التفسير الثاني وأشار بقوله بعد الحشر إلى دفع إشكال بأن التفسير الأول غير حسن لأن الحياة حينئذٍ يقارنها الرجوع إليه تعالى فلا يلائمه قوله: ﴿ثم إليه ترجعون﴾ [البقرة: ٢٨] فدفعه بأن هذا الرجوع ليس للحساب حتى لا يلائمه بل المراد الرجوع للثواب والعقاب وهو بعده بمدة مديدة وفيه دفع إشكال آخر وهو أن المراد بالرجوع إليه تعالى الرجوع إلى حكمه رداً لتمسك المجسمة بقوله: ﴿ثم إليه ترجعون﴾ [البقرة: ٢٨] لكن هذا بطريق الإشارة والأول بطريق العبارة لأنه مما سبق الكلام لأجله دون الثاني قوله فما اعجبكم عطف على أخبروني وفيه إشارة إلى أن أخبروني المقصود منه التعجب لا للاستخبار والعطف بالفاء لافادة سببية ما قبله له كأنه قيل وإذا عجزتم عن الاخبار لامتناعه فما أعجب كفركم أي أي شيء أعجب كفركم أي جعله ذا عجب أو فما اعجب أي الذي جعله ذا عجب أمر عظيم يتعجب منه الواقفون عن آخرهم مع علمكم بحالكم هذه أي كونكم أمواتاً الخ فيه تنبيه على أن مجموع الجمل حال مأول بالعلم كأنه قيل كيف تكفرون بالله وأنتم تعلمون أحوالكم هذه مع أن هذا العلم يقتضي الإيمان وفعل الشيء مع قيام البرهان على تركه وفعل خلافه من أعجب العجائب ولهذا قال فما أعجب كفركم مع علمكم الخ ووجه صحة تأويل مجموع الجمل بالعلم به هو أن الحال في مثل هذا يجب أن يكون معلومة حتى يفيد التقييد بالحال وبهذا التأويل يندفع إشكالان الأول أن هذه الجملة حال وهو ماض مثبت كان الواجب فيه قد على الأصح فكأنها مقدرة والثاني أن بعض الأحوال ذكر ماضياً وبعضها مستقبل وهذا ينافي الحالية وجه الاندفاع أن الحال لما كانت علم هذه الأحوال فكانت الجملة الحالية اسمية تأويلاً فلا حاجة إلى تقدير قد ولا يضر اختلاف أزمنتها إذ المقارنة بين العلم بها وبين عاملها متحققة.

قوله: (**فإن قيل إن علموا أنهم كانوا أمواتاً فأحياهم ثم يميتهم لم يعلموا أنه يحييهم**

قوله: فما أعجب كفركم مع علمكم بحالكم هذا تذكير لمعنى التعجيب المستفاد من كيف مع وجود الصارف عن كفرهم.

ثم إليه يرجعون) منشأ السؤال تأويل الجمل بالعلم ومورده تعميم العلم إلى جميع الأحوال المذكورة مع أن بعضها وهو الإحياء بالنشور والمجازاة بما في الصدور ليس بمعلوم للكفار المخاطبين وحاصل الجواب أن المراد بالعلم هنا أعم من أن يكون بالفعل أو بالقوة وهي تمكنهم من العلم بها والإحياء المذكور والجزاء وإن لم يكن معلوماً لهم بالفعل لكنه معلوم بالقوة وهذا يكفي في التوبيخ وإزاحة العذر فتعميم العلم إليهما بطريق عموم المجاز والمعنى كيف تكفرون بالله وأنتم موصوفون بما يطلق عليه لفظ العلم فينتظم مذهب الأئمة الحنفية والشافعية قوله إن علموا الخ أورد كلمة الشك لأن علمهم بذلك كلا علم لعدم جريهم على موجب العلم حيث لم يستدلوا بهذه الأحوال الحادثة الدالة على صحة الإعادة فكما لم يعرف المعاد لا يعلم المبدأ أيضاً فلو قيل إنهم علموه على سبيل الشك فلم يعلموا أنه يجيبهم أو كلمة إن بمعنى إذا عبر به للإشارة إلى ما ذكرناه ولا بدع في إثبات العلم لهم بالنسبة إلى ما في نفس الأمر ونفيه عنهم فضلاً عن الشك فيه بالنسبة إلى عدم العمل بالعلم كقوله تعالى: ﴿لو كانوا يعلمون﴾ [البقرة: ١٠٢] مع قوله أولاً ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق على وجه وما جنحوا إليه من أن الشك عندهم باعتبار الإسناد إليه تعالى لا باعتبار نفسها ضعيف لأنهم مقرون بربهم لاسيما إذا كان المراد أهل الكتاب قال تعالى: ﴿قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون سيقولون لله﴾ [المؤمنون: ٨٤، ٨٥] الآية والقضية لزومية بناء على أن علمهم بالأمور الظاهرة بطريق الشك مستلزم بأنهم لم يعلموا الأمور الغائبة التي لا طريق إلى علمها إلا بالوحي وإن أمكن علم صحتها بالنظر القويم والفكر المستقيم فلا حاجة إلى جعل القضية اتفاقية مثل قولنا إن كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق على أن إن في هذا المثال ليس للشك كما فيما نحن فيه وشتان ما بينهما فحمل إن على الشك والقضية على الاتفاقية ليس بسديد.

قوله: (قلت تمكنهم من العلم بهما لما نصب لهم من الدلائل منزل منزلة علمهم في إزاحة العذر) من الدلائل أي العقلية إذ المتبادر من النصب ذلك وسيجيء الإشارة إلى أن صحة حشر الأجساد مما يمكن علمها بالدليل العقلي ووقوعها علم من الدليل النقلي لكن المراد العلم بإمكانها وصحتها بقرينة قوله وفي الآية تنبيه على ما يدل على صحتهما فالمراد بقوله تمكنهم من العلم بهما تمكنهم من العلم بصحتهما لا بوقوعهما فالحمل على الدلائل على صدق النبي عليه السلام القائل بالإحياء بعد الموت بإيراد الآيات والأحاديث التي يبين ثبوتها لأن فيها إخباراً بإحيائهم من القبور والبعث والنشور في غاية من البعد وأما الإشكال بأن المخاطب إذا كان أهل الكتاب أو ما يعمه لا يصح قضية التنزيل لأنهم معترفون بالحشر فجوابه قد سبق من المص من أنهم لم يعترفوا على الوجه الذي نطق به الشرع وعن هذا قال تعالى: ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله واليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة: ٨].

قوله: (سيما وفي الآية تنبيه على ما يدل على صحتهما وهو أنه تعالى لما قدر على

قوله: سيما في الآية تنبيه على ما يدل على صحتها أي على صحة الاحياء الثاني والرجع إليه

احيائهم أولاً قدر على أن يحييهم ثانياً فإن بدء الخلق ليس بأهون عليه من إعادته) سيما قد مر أن الفصيح لاسيما والمعنى لا سيما وقد نبههم على ذلك أي على صحة الإحياء والجزاء بذكر الخلق انموذج القدرة الدالة على الإعادة فإن هذا الذكر يستنبط منه الدليل العقلي على صحتهما وهذا مراده كما قالوا البرهان التمانع الدال على وحدته تعالى مستنبط من مشكاة قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢] الآية[1] وبهذا التحقيق وضح معنى الأولوية التي تستفاد من كلمة سيما قوله ليس بأهون الخ وهذه العبارة يستفاد منها بحسب العرف أن الإعادة أهون عليه وهذا بالنظر إلى فهم المخلوق قال المص في تفسير قوله تعالى: ﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه﴾ [الروم: ٢٧] الآية والإعادة أهون عليه من الأصل بالإضافة إلى قدركم والقياس على أصولكم وإلا فهما عليه سواء.

وهو أنه تعالى لما قدر الخ أقول العلم بالقدرة على الشيء لا يستلزم العلم بوقوع المقدور حتى يستدل بها عليه وهذا أيضاً يرد على قوله تمكنهم من العلم بهما لما نصب لهم من الآيات منزل منزلة علمهم لأن الآيات المنصوبة إنما تدل على القدرة على الاعادة والرجع لا على وقوعها فمن أين لهم تمكن بالآيات من العلم بوقوعها هذا إذا كان الخطاب لغير أهل الكتاب من الكفار وأما أهل الكتاب فإنهم عالمون بوقوع البعث والمجازاة من كتابهم المنزل عليهم مقرون بهما فالأولى أن يراد بالمخاطبين أهل الكتاب لئلا يتمحل في التأويل لإثبات العلم بالبعث لمنكريه وأيضاً قوله إن علموا أنهم كانوا أمواتاً فأحياهم ثم يميتهم إنما يستقيم على تقدير كون الخطاب لأهل الكتاب لأنهم المعترفون بأن لهم إلهاً محيياً ومميتاً دون غيرهم لأن غيرهم يعلمون أن لهم موتاً وحياة ولا يعلمون أن لهم إلهاً يحييهم ويميتهم وليس لهم علم بذلك وعليه أكثر الطبائعية وفي الكشاف فإن قلت إن اتصل علمهم بأنهم كانوا أمواتاً فأحياهم ثم يميتهم فلم يتصل بالاحياء الثاني والرجوع قلت قد تمكنوا من العلم بهما بالدلائل الموصلة إليه فكان ذلك بمنزلة حصول العلم وكثير منهم علموا ثم عاندوا قال بعض الأفاضل قوله فلم يتصل بالاحياء الثاني والرجوع بالنسبة إلى أهل الكتاب ساقط لأنهم قائلون بالمعاد الروحاني كالنصارى لدلالة ما في الإنجيل عليه والمعاد الجسماني كاليهود لما ورد في كتاب حزقيل عليه السلام وأما غير أهل الكتاب فإن كان المراد بالدلائل الموصلة إليه العقل فالعقل لا يستقل بذلك والمنازع مكابر وإن كان المراد غيره فلا يكون إلا سمعياً وليس ذلك لغير أهل الكتاب ثم قال ولعلنا إن قلنا المراد بالدلائل الموصلة إليه ما تقدم من قوله تعالى: ﴿اعبدوا ربكم الذي خلقكم﴾ [البقرة: ٢١] إلى قوله: ﴿ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون﴾ [البقرة: ٢٥] فإن فيه الدلالة الإجمالية على ذلك كان وجهاً أقول يرده قوله آنفاً وإن كان المراد غيره فلا يكون إلا سمعياً وليس ذلك لغير أهل الكتاب وما تقدم من قوله: ﴿اعبدوا ربكم﴾ [البقرة: ٢١] الآيات دليل سمعي لا يتمسك به غير أهل الكتاب فلا يكون حجة عليهم لأن الاحتجاج لا يكون إلا بدليل مسلم عند الخصم.

---

(١) فكما لا يمكن إن يقال أن التوحيد ثبت بقوله: **﴿لو كان فيهما﴾** [الأنبياء: ٢٢] الآية لأن الشرع يتوقف على التوحيد فلا يمكن إثباته به كما في الخيالي كذلك لا يمكن أن يقال هنا إن صحة الحشر ثبت بالدليل الشرعي بل وقوعها ثابت بالدليل السمعي.

قوله: (أو مع القبيلتين فإنه سبحانه لما بين دلائل التوحيد والنبوة ووعدهم على الإيمان وأوعدهم على الكفر) عطف على قوله: مع الذين كفروا في قوله والخطاب مع الذين كفروا والقبيلتين المؤمنين والكافرين فح يكون الانكار المستفاد من الاستفهام انكاراً للوقوع بالنسبة إلى المؤمنين وانكاراً للواقع بالنسبة إلى الكافرين وفيه بعد لا يخفى والقول بأنه لم يحمل الاستفهام على الانكار يرده قوله بإنكار الحال الخ وقوله وهو أقوى في انكار الكفر من ﴿أتكفرون﴾ الخ لما بين دلائل التوحيد بقوله: ﴿اعبدوا ربكم الذي﴾ [البقرة: ٢١] الآية إلى قوله: ﴿فلا تجعلوا لله أنداداً﴾ [البقرة: ٢٢] الآية ودليل النبوة من قوله: ﴿وإن كنتم في ريب﴾ [البقرة: ٢٣] إلى قوله: ﴿إن كنتم صادقين﴾ [البقرة: ٢٣] ووعدهم الضمير للقبيلتين لكن في الأول بالنظر إلى المؤمنين وفي الثاني بالنسبة إلى المشركين والوعد بقوله: ﴿وبشر الذين آمنوا﴾ [البقرة: ٢٥] الآية والوعيد بقوله ﴿فإن لم تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] الآية فلو راعى الترتيب كما في الأولين لقال وأوعدهم على الكفر ووعدهم على الإيمان لكن لشرافة الوعد قدمه والجمع في الدلائل باعتبار تعدد المضاف إليه وإن أمكن الجمع بالنظر إلى التوحيد لأن ما ذكر في التوحيد آيات متعددة وأما بالنظر إلى النبوة فلا تعدد في دليل بلا تكلف.

قوله: (أكد ذلك بأن عدد عليهم النعم العامة والخاصة واستقبح صدور الكفر منهم واستبعده عنهم مع تلك النعم الجليلة فإن عظم النعم يوجب عظم معصية المنعم) أكد ذلك أي مجموع ما تقدم فافراد ذلك باعتبار ما ذكر بأن عدد عليهم النعم العامة أي الشاملة

قوله: أو مع القبيلتين عطف على قوله مع الذين كفروا أي أو الخطاب مع المؤمنين والكافرين جميعاً فإن الله تعالى بعد ما بين دلائل التوحيد والنبوة ووعد المؤمنين بالثواب على الإيمان وأوعد الكافرين بالعقاب على الكفر أكد ذلك لبيان الوعد والوعيد بتعديد النعم عليهم عامة وخاصة أما بيان دلائل التوحيد فمستفاد من قوله: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم﴾ [البقرة: ٢١] إلى قوله: ﴿فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون﴾ [البقرة: ٢٢] وبيان دليل النبوة فمن قوله: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة: ٢٣] حيث ثبت بالتحدي به أن القرآن معجز وثبت بإعجازه صدق دعوى من أتى به في أنه نبي مرسل وأما وعد المؤمنين بالثواب فمن قوله: ﴿وبشر الذين آمنوا﴾ [البقرة: ٢٥] إلى قوله: ﴿وهم فيها خالدون﴾ [البقرة: ٢٥] ووعيد الكافرين فمن قوله: ﴿فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار﴾ [البقرة: ٢٤] إلى قوله: ﴿أعدت للكافرين﴾ [البقرة: ٢٤] ومن قوله: ﴿وأما الذين كفروا﴾ [البقرة: ٢٦] إلى قوله: ﴿أولئك هم الخاسرون﴾ [البقرة: ٢٧].

قوله: بأن عدد عليهم النعمة العامة والخاصة النعم العامة ما أفاده قوله: ﴿ثم أحياكم ثم يميتكم﴾ [الحج: ٦٦] وقوله: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ [البقرة: ٢٩] وأما النعم الخاصة فلعل المراد منها ما أفاده قوله: ﴿فإما يأتينكم مني هدى﴾ [البقرة: ٣٨] الآية وقوله: ﴿يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة﴾ [البقرة: ٣٥] وقوله ﴿يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم﴾ [البقرة: ٤٠] قالوا: فيه المراد بالنعمة ما أنعم الله أيام الإنجاء من فرعون.

جميع الناس بقوله: ﴿وكنتم أمواتاً فأحياكم﴾ [البقرة: ٢٨] إلى قوله: ﴿خالدون﴾ [البقرة: ٢٥] وهي النعم التي أشار إليها المص في أواخر قوله تعالى: ﴿والذين كفروا وكذبوا﴾ [البقرة: ٣٩] الآية بقوله واعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة والمعاد وعقبها تعداد النعم العامة إلى خاطب أهل العلم والكتاب منهم وأمرهم أن يذكروا نعم الله عليهم الخ والخاصة هي النعم التي خصت بني إسرائيل من الإنجاء من فرعون والغرق ومن العفو عن اتخاذ العجل وهذا نعمة على آبائهم وعليهم إدراك زمن الرسول عليه السلام كذا بينه المص في قوله تعالى: ﴿يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم﴾ [البقرة: ٤٠] الآية فمن ذهب في توضيح النعم إلى خلاف ذلك فقد عدل عن سواء السبيل واستقبح صدور الكفر أي الكفر الواقع منهم أي من الكفرة من القبيلتين واستبعده أي الكفر عنهم عن المؤمنين وفيه إشارة إلى ما ذكرناه من الانكار بالنظر إلى الكفار انكار للواقع ومعناه التوبيخ والاستقباح وبالنظر إلى المؤمنين انكار للوقوع وأنه مستبعد منهم سواء كان المراد من المؤمنين المؤمنين بالفعل فيكون استبعاداً للكفر بعد الإيمان وللارتداد بعد الايقان والمؤمنين بالقوة أي المشارفين فيكون استبعاداً للكفر وبقائهم عليه بل الاحتمال الأخير أولى بالمقام ولا كلام في حسن هذا البيان وإنما الاشتباه في إرادتهما معاً من اطلاق واحد ولا ضير فيه لأن المراد معنى واحد وهو الانكار والتعدد والتغاير من الإضافة فلا محذور قوله معصية المنعم الإضافة إلى المفعول.

قوله: (فإن قيل كيف تعد الإماتة من النعم المقتضية للشكر) منشأ السؤال ادعاء أن كل واحد واحد من تلك الأمور نعمة يجب الشكر عليها والحمل على التغليب خلاف الظاهر مع أن الإماتة الثانية ليست منها لأنها هادم اللذات وتخريب البلاد والعباد.

قوله: (قلت لما كانت وصلة إلى الحياة الثانية التي هي الحياة الحقيقية كما قال الله تعالى: ﴿وإن الدار الآخرة لهي الحيوان﴾ [العنكبوت: ٦٤] كانت من النعم العظيمة) أي والإماتة وإن لم تكن إنعاماً في نفسها لكنها وصلة إلى النعم الباقية الحقيقية فبهذا الاعتبار تعد نعمة عظيمة ولو قيل الإماتة لكونها مشتملة على الشدة والكربة نعمة في نفسها لكونها مكفرة للذنوب والوصول إلى ما أعد لهم عند علام الغيوب كما ورد في الأخبار أن الموت تحفة المؤمن وأن المؤمن إذا مات لقي السرور المؤبد لم يبعد هي الحياة الحقيقية لامتناع طريان الموت عليها وهو المراد بالحقيقية هنا لا مقابل المجاز قال تعالى: ﴿وإن الدار الآخرة لهي الحيوان﴾ [العنكبوت: ٦٤] لهي دار الحياة الحقيقية فإن قيل هذا في حق الأبرار وأما في حق الكفار فلا قلنا إن الإماتة في حقهم نعمة أيضاً لكنهم اضاعوها كما أضاعوا نعمة الحياة فلا إشكال.

قوله: واستقبح صدور الكفر منهم واستبعده منهم الظاهر أن استقباح الكفر في حق الكافرين واستبعاده في شأن المؤمنين يرشدك إليه تكرير منهم وكلا المعنيين مفاد بقوله ﴿كيف تكفرون﴾ [البقرة: ٢٨] فإنه استقباح من هؤلاء واستبعاد من هؤلاء.

قوله: (مع أن المعدود عليهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصة بأسرها كما أن الواقع حالاً هو العلم بها لا كل واحدة من الجمل) جواب آخر الأول بناء على تسليم كون الإماتة معدودة من النعم وهذا منع لذلك ولو عكس الجواب لكان أقرب إلى الصواب إذ ظاهره منع التسليم ويأبى عنه الطبع القويم هو المعنى المنتزع من القصة وهو خلقهم أحياء مرة بعد أخرى وهذا المعنى المنتزع موقوف على ذكر الإماتة ولا ريب في كون المعنى المنتزع المذكور نعمة وإن لم يكن كل واحدة من الجمل المنتزع هذا المعنى منها نعمة كما أن الواقع حالاً هو العلم بها لما عرفت من استفادة العلم من قوله: ﴿وكنتم أمواتاً﴾ [البقرة: ٢٨] لكن هذا ليس مختصاً بالوجه الأخير بل على الأوجه الأول أيضاً الواقع حالاً هو العلم بها لما سيذكره لا كل واحدة من الجمل حتى يرد الإشكال المذكور والقرينة على ذلك ظهور عدم كون الإماتة نعمة بلا تأويل لكن لها مدخل في حصول المعنى المنتزع كما عرفت وإلا لم يكن لذكرها فائدة.

قوله: (فإن بعضها ماضٍ وبعضها مستقبل وكلاهما لا يصح أن يقع حالاً) تعليل لكون عدم كل واحدة منها حالاً لا لكون عدم كل واحدة منها نعمة وهو ظاهر ولظهوره تركه وقد ذكرنا وجهه ولا تعليل أيضاً لكون الواقع حالاً العلم بها وعدم التعرض لعلته مع أنه من جملة المدعي لما ذكرنا من التقييد بالحال في مثل هذا الموضع إنما يفيد إذا كان مضمون الحال معلوماً للمخاطب إذ التوبيخ والاستبعاد إنما يحصل حين العلم بها فلما لم يصح كون مضمون الجملة حالاً عدل إلى العلم بها وكلاهما لا يصح الخ لأن العامل وهو

قوله: مع أن المعدود عليهم نعمه هو المعنى المنتزع من القصة فعلى هذا لا يلزم أن يكون جميع ما ذكر في القصة معدودة من النعم بل يكفي أن يوجد فيها ما يعد نعمة ولو كانت واحدة كالاحياء.

قوله: كما أن الواقع حالاً هو العلم بها أي علمهم بالقصة فإنه لولا التأويل بالعلم لما صح نفس ما وقع في القصة من الاحياء المقتضي والرجع المتراقب إليه أن يقع حالاً من فاعل ﴿يكفرون﴾ [البقرة: ٢٨] لأن الحال يجب أن يكون مقارناً لعامل ذي الحال والماضي المنصرم والمستقبل المترقب إليه لا يقارنان الحال وأما العلم بمضمون القصة فمقارن له وفيه تأويل آخر غير هذا التأويل وهو أن يقدر قد ليقرب الماضي من الحال لكن حينئذٍ اشكل أمر الرجع لأن قد وإن قرب الماضي من الحال لكن لا يقرب المستقبل منه فالتأويل الأول أولى قال صاحب الكشاف فإن قلت فكيف صح أن يكون حالاً وهو ماضٍ ولا يقال جئت وقام الأمير ولكن وقد قام إلا أن يضمر قد قلت لم يدخل الواو على ﴿كنتم أمواتاً﴾ [البقرة: ٢٨] وحده ولكن على جملة قوله ﴿كنتم أمواتاً﴾ إليّ ترجعون كأنه قيل كيف تكفرون بالله وقصتكم هذه وحالكم أنكم كنتم أمواتاً نطفاً في أصلاب آبائكم فجعلكم أحياء ثم يميتكم بعد هذه الحياة ثم يحييكم بعد الموت ثم يحاسبكم ثم قال فإن قلت بعد القصة ماضٍ وبعضه مستقبل والماضي والمستقبل كلاهما لا يصح أن يقع حالاً حتى يكون فعلاً حاضراً وقتَ وجود ما هو حال عنه فما الحاضر الذي وقع حالاً قلت هو العلم بالقصة كأنه قيل تكفرون وأنتم عالمون بهذه القصة وبأولها وآخرها.

﴿كيف تكفرون﴾ [البقرة: ٢٨] الكفر الحالي بالنسبة إلى القوم الموجودين فلا يقارنه الماضي ولا المستقبل بخلاف العلم بالقصة فإنه لاستمراره مقارن له ويرد عليه أن الكفر الحالي لبقائه إلى وقت موتهم يتصور فيه الاستقبال وإن لم يتصور الماضي وقيل لأن العامل للاستمرار بمعنى استمرار الإنكار لا إنكار الاستمرار فلا يقارنه الماضي ولا المستقبل بخلاف العلم بالقصة فإنه مستمر ويرد عليه أنه إن جعل الحال مجموع الجمل بملاحظة الحكم بعد العطف لا كل واحدة منها لتحقق المقارنة غاية ما في الباب أنه يقتضي عدم كون كل واحدة منها حالاً ولا نختار ذلك بل نختار كون مجموع الجمل حالاً بالطريق المذكور واعتبار الحكم بعد العطف شائع كعكسه إلا أن يقال إن مراده عدم صحة كل واحدة فحينئذٍ نختار المجموع لا حاجة إلى جعل العلم بها حالاً ثم وجه كون تعداد النعم العامة تأكيداً لدلائل التوحيد والنبوة ما بينه في تفسيرهم فيها ﴿خالدون﴾ [البقرة: ٢٥] وهو قوله فإنها من حيث إنها حوادث محكمة تدل على محدث حكيم له الخلق والأمر وحده لا شريك له ومن حيث إن الأخبار بها على ما هو مثبت في الكتب السابقة ممن لم يتعلمها ولم يمارس شيئاً منها اخبار بالغيب يدل على نبوة المخبر عنها ومن حيث اشتمالها على خلق الإنسان وأصوله وما هو أعظم من ذلك يدل على أنه قادر على الإعادة والمجازاة وبعض المتأخرين قال إن حمل الكفر على كفران النعمة المقابل للشكر يأباه الباء في قوله ﴿بالله﴾ [البقرة: ٢٨] لأنه لا يقال كفر بالمنعم وبالنعم بل يقال كفر المنعم والنعمة ولأن بعض ما ذكر ليس من النعم وقال في الهامش رداً للقاضي حيث جوز ذلك انتهى وأنت خبير بأن كلام المص والخطاب مع الذين كفروا الخ ثم قوله أو مع القبيلتين أو مع المؤمنين صريح في حمله على الكفر المقابل للإيمان وما غره إلا قوله من النعم المقتضية للشكر ولم يفهم أن مراده الشكر بالإيمان فإنه أعظم افراد الشكر قال المص في قوله تعالى: ﴿وإذ تأذن ربكم لئن شكرتم﴾ [إبراهيم: ٧] يا بني إسرائيل ما انعمت عليكم من الإنجاء وغيره بالإيمان والعمل الصالح انتهى كأنه لم ينظر إلى سياق كلام المص وسباقه وتقول عليه كما هو عادته.

قوله: (أو مع المؤمنين خاصة لتقرير المنة عليهم وتبعيد الكفر عنهم) ولا ريب في بعده لكن جوزه على احتمال وعن هذا اخره لعله لم يتعرض له إذ السوق وهو بيان مثالب نقض العهد والقطع والإفساد يأبى عنه قوله لتقرير المنة عليهم وفيه إشارة إلى أن قوله ﴿وكيف تكفرون﴾ [آل عمران: ١٠١] متصل بقوله: ﴿وأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق﴾ [البقرة: ٢٦] الآية وإيراد الأمور المذكورة للامتنان أصل الامتنان من قوله تعالى: ﴿وبشر الذين آمنوا﴾ [البقرة: ٢٥] وهذا تقرير وتأكيد له والقول بأنه تقرير أي حمل المخاطبين على الإقرار بما امتن به ليس بمتعارف في مثل هذا المقام وإنما هو معنى لكون الاستفهام للتقرير وكثيراً ما يعطف المص لفظ تأكيداً.

قوله: (على معنى كيف يتصور منكم الكفر وكنتم أمواتاً أي جهالاً فأحياكم بما أفادكم من العلم والإيمان ثم يميتكم الموت المعروف ثم يحييكم الحياة الحقيقية ثم إليه

ترجعون فيثيبكم بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) فالإنكار الذي يستفاد من الاستخبار إنكار إبطالي وإنكار للوقوع بمعنى أنه لا يكون وبالغ وعبر عنه بعدم إمكان الكفر ووقوعه منهم أي لا يتصور منكم ولا يمكن الكفر لأنكم كنتم أعلم بمحاسن الإيمان وقبائح الكفر والطغيان وحبب في قلوبكم الإذعان وكره إليكم الفسق والعدوان مع التوفيق من الملك الرحيم المنان ومن كان وصفه ذلك فلا يتصور منه الكفر والعصيان وهذه نعمة جسيمة ومنحة عظيمة يجب عليها الشكر في مدة مديدة أي جهالاً حيث ﴿أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً﴾ [النحل: ٧٨] فاستعارة الموت للجهل والحياة للعلم شائع وحملهما على ذلك لأن ظاهر معناهما لا يناسب الامتنان للمؤمنين لاشتراكه بين الفريقين ثم يميتكم الموت المعروف للتوصل إلى الحياة الأبدية ثم يحييكم بالحياة المعروفة الحقيقية للجزاء الأوفى بمقابلة العمل الأسنى فيثيبكم بما لا عين رأت فيه اقتباس لطيف لأنه ورد في الخبر المنيف فحينئذٍ يكون الخطاب للمؤمنين الذين ثبتوا على الإيمان حتى يتقضى آجالهم وفي التيسير ويجوز أن يكون الخطاب للمسلمين والمعنى كيف تكفرون نعم الله عليكم وقد كنتم ﴿أمواتاً﴾ [البقرة: ٢٨] بالكفر أو الجهل فأحياكم بالإيمان والعلم والمص لم يرض جمعهما في أمواتاً بل حملها على الجهال فقط أما أولاً فلأن بعض المؤمنين لم يتدنس بوسخ الكفر أصلاً وأما ثانياً فلأن الجمع بين المعنيين خلاف الظاهر لا يصار إليه بلا داعٍ وظاهر ما في التيسير أن الكفر كفران النعمة وهو يتعدى بنفسه لا بالباء وأجيب عنه بالمنع فإنه يتعدى بالباء كما يتعدى الكفر نقيض الإيمان بها قال تعالى: ﴿وبنعمة الله هم يكفرون﴾ [النحل: ٧٢] كذا قيل وبه يندفع البحث الذي أورده البعض على المص لو فرض أنه جوز كفران النعمة.

قوله: (والحياة حقيقة في القوة الحساسة أو ما يقتضيها وبها سمي الحيوان حيواناً) عند بعض أو ما يقتضيها عند آخر وفي المواقف الحياة قوة تتبع تلك القوة اعتدال المزاج[1] ويفيض منها أي من تلك القوة سائر القوى الحيوانية[2] والظاهر أن تلك القوة غير القوة الحسية ولهذا قال قدس سره في شرح المواقف وقد يتوهم أن الحياة هي قوة الحس والحركة الإرادية انتهى وفي بعض النسخ وما يقتضيها بالواو ولكن الصحيح أو

قوله: أو ما يقتضيها يعني الحياة إما نفس القوة الحساسة أو معنى مبدأ هذه القوة.

---

(١) معنى ذلك أن كل نوع من أنواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الآثار والخواص المطلوبة منه حتى إذا خرج عن ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع فالحياة في كل نوع من أنواع الحيوانات نابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوع كذا في شرح المواقف.

(٢) وتلخيصه أنه إذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي يليق بنوع حيواني فاض عليه من المبدأ قوة الحياة ثم انبعث منها قوى أخرى أعني الحواس الباطنة والظاهرة والقوى المحركة إلى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فالحياة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة في الحيوان كذا في شرح المواقف.

العاطفة لأنهما قولان كما اشرنا والتصدي لبيان مذهب الحكماء شرحاً وجرحاً لا يناسب في هذا المقام وبها أي بتلك القوة سمي الحيوان حيواناً لاتصافه بتلك القوة فإذا إزال تلك القوة لا يقال حيواناً إلا مجازاً باعتبار ما كان.

قوله: (مجاز في القوة النامية لأنها من طلائعها ومقدماتها وفيما يختص الإنسان من الفضائل كالعقل والعلم والإيمان من حيث إنها كمالها وغايتها والموت بإزائها يقال على ما يقابلها في كل مرتبة قال تعالى: ﴿قل الله يحييكم ثم يميتكم﴾ [الجاثية: ٢٦] **وقال ﴿اعلموا أن الله يحيي الأرض بعد موتها﴾** [الحديد: ١٧] **وقال: ﴿أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي في الناس﴾** [الأنعام: ١٢٢] **وإذا وصف بها الباري تعالى أريد بها صحة اتصافه بالعلم والقدرة اللازمة لهذه القوة فينا أو معنى قائم بذاته يقتضي ذلك على الاستعارة وقرأ يعقوب ﴿ترجعون﴾** [البقرة: ٢٨] **بفتح التاء في جميع القرآن)** تمهيد لبيان استعمال الحياة في الأرض لأنها أي القوة النامية من طلائعها أي مقدماتها ولذا عطفها عليها عطف تفسير فيكون مجازاً باعتبار ما يؤول إليه ولو بحسب الجنس فإنها وإن لم يقبل الحياة في الأرض والنباتات لكن جنسها قابل لها باعتبار تحققه في نوع الحيوان وفيما يختص الإنسان عطف على قوله القوة النامية قوله من حيث الخ. إشارة إلى العلاقة فيكون إطلاقاً لاسم المسبب على السبب من جهة الكمال وما لا كمال له فكالمعدوم والموت بإزائها الخ. فالموت حقيقة في عدم الحياة عمن اتصف بها أو عمن من شأنه الحياة وقد تقدم الكلام فيه والموت مجاز في زوال القوة النامية وفي زال ما يختص الإنسان فإنها ليست من شأنه الحياة وهذا الكلام من المص يدل على أن مراده فيما سبق في قوله تعالى: ﴿وكنتم أمواتاً﴾ [البقرة: ٢٨] أجساماً لا حياة لها أنها أجسام ليس من شأنها الحياة فيكون أمواتاً فيها مجازاً لكن هذا بناء على أن البنية شرط في الحياة وهو مذهب الحكماء ومن تبعه وأما عندنا فالبنية ليست بشرط في الحياة فيجوز خلق الله تعالى إياها في الجزء الذي لا يتجزأ فما ظنك بالمركب منه فالموت إن فسر بعدم الحياة عما من شأنه الحياة فإطلاق

قوله: لأنها من طلائعها أي لأن القوة النامية من مقدمات الحياة والطلائع جمع طليعة الجيش وهي طائفة من الجيش تتقدمه لتطلع طلع العدو.

قوله: وفيما يخصها عطف على قوله في القوة النامية يعني الحياة مجاز أيضاً فيما يخص الإنسان.

قوله: من حيث إنه كمالها وغايتها بيان لعلاقة المجاز.

قوله: قال تعالى: ﴿يحييكم ثم يميتكم﴾ [الجاثية: ٢٦] مثال لحقيقة الحياة والموت وما بعده من الآيتين مثال لمجازهما.

قوله: على الاستعارة قيد لكل واحد من معنى الحياة في الباريء تعالى حيث شبه صحة اتصافه تعالى بالعلم والقدرة أو المعنى المقتضي للعلم والقدرة بالحياة فاستعيرت هي له استعارة مصرحة.

الأموات على النطف وغيرها من العناصر والأغذية يكون حقيقة وقد سبق الكلام فيه وقال تعالى: ﴿واعلموا أن الله يحيي الأرض بعد موتها﴾ [الحديد: ١٧] مثال للمجاز في القوة النامية وما بعده مثال للمجاز في انتفاء الكمال كما أن الحياة مجاز في الكمال لكن المراد بالقوة النامية التي يطلق عليها تهييجها وإحداث نضارتها بأنواع النباتات لا إعطاؤها أو لما انقطعت عن العمل كانت في حكم العدم فكأنها أحدثت بالنبات قوله على الاستعارة متعلق بأريد في كلا المعنيين وأما إذا أريد بها صحة اتصافه بالعلم كما هو التحقيق عند الجمهور من المتكلمين والمعتزلة لكن الأوضح التعبير بأنها صفة توجب صحة والقدرة كما في العلم المواقف وأما كون الحياة يصح أن يعلم ويقدر فمذهب الحكماء وأبي الحسين البصري من المعتزلة اللازمة لهذه القوة وهي القوة الحساسة يتبادر منه أن إطلاق الحياة على حياته تعالى مجاز مرسل حيث أطلق[١] اسم الملزوم على اللازم فحينئذٍ يكون المراد بالاستعارة المعنى اللغوي وبعضهم قال يعني أن صحة اتصافه تعالى بهما شبهت في استلزام العلم والقدرة فاستعير لفظ الحياة لها وكذا شبه معنى قائم بذاته[٢] بها في ذلك الاستلزام فجعل الاستعارة اصطلاحية ولا بأس فيه إذ الاحتمالان جائزان بالاعتبارين قوله فينا زاده لأنها لا تلزم في غير الإنسان وهو حي واللزوم في البعض كاف في صحة المجاز المراد باللزوم العربي قوله بفتح التاء من رجع لازماً ومصدره الرجوع وقراءة ﴿ترجعون﴾ [البقرة: ٢٨] بضم التاء متعد من الرجع المصدر المتعدي.

قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾

قوله: (بيان نعمة أخرى مرتبة على الأولى فإنها خلقهم أحياء قادرين مرة بعد أخرى وهذه خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم ويتم به معاشهم) وترك العطف لأنه كالنتيجة للنعمة السابقة مترتبة على الأولى أي في الوجود بالنظر إلى الإحياء الأول لا بالنظر إلى مجموع الإحياءين ولظهوره تسامح في البيان لعل وجهه أن الأول نعمة مترتبة عليه نعمة الإماتة والإحياء الثاني كما أن هذه النعمة مترتبة عليه أيضاً فكان أصلاً موقوفاً عليه لجميع النعم

قوله: فإنها خلقهم أحياء قادرين مرة بعد أخرى أي فإن النعمة الأولى هو خلقهم أحياء مرتين المدلول عليه بقوله: ﴿فأحياكم﴾ [البقرة: ٢٨] وقوله: ﴿ثم يحييكم﴾ [البقرة: ٢٨] وهذه النعمة وهي خلقه لهم ما يتوقف عليه أمر معاشهم ومعرفة خالقهم فإن هذه نعم في أنفسها وطرق معرفة يستدل بها على الصانع القادر الحي العليم.

---

(١) ويلزم منه أن لا يوضع لحياة الباري لفظ ولا يخفى بعده لا سيما إذا كان الواضع هو الله تعالى وعدم كون اللفظ موضوعاً لصفة من صفاته تعالى بعيد جداً فالأولى كون الحياة موضوعاً لحياته أيضاً بالاشتراك اللفظي.

(٢) والاستعارة المصطلحة في المعنى الثاني ظاهرة فإنه شبه ذلك المعنى القائم بذاته تعالى بالقوة الحساسة في اقتضاء صحة العلم والقدرة فاستعمل لفظ المشبه به في المشبه.

الدنيوية والأخروية ولذا تسامح فقال مترتبة على الأولى والقرينة على ما ذكرنا قوله على الأولى حيث لم يقل على كل واحدة من الأولى ولا ريب في أن الكل المجموعي مغاير للكل الإفرادي فيصح الحكم على المجموعي باعتبار بعض افراده وقوله بقاؤهم ويتم به معاشهم دليل واضح على أن المراد الإحياء الأول فتأمل قوله قادرين مستفاد من الإحياء إذ كون الحياة الأولى نعمة لا يتحقق إلا بالقدرة التي هي مناط التكليف وهذا أولى مما قيل من أنه معلوم من الفحوى لأنه لو لم يكن لهم قدرة لم يستحقوا الوعيد وأما القول بأنه مستفاد من قوله: ﴿ثم إليه ترجعون﴾ [البقرة: ٢٨] فإن الرجع للمجازاة أو للسؤال من توابع القدرة فتعسف.

قوله: (ومعنى ﴿لكم﴾ [البقرة: ٢٢] لأجلكم وانتفاعكم في دنياكم باستنفاعكم بها في مصالح أبدانكم بوسط أو بغير وسط) اللام للتعليل والاستنفاع وحاصله أن انتفاعكم يترتب على خلق ما في الأرض ترتب الغاية على ذي الغاية فاللام للعاقبة وتعرضه مع ظهوره للإشارة إلى عمومه إلى كون ذلك الانتفاع بوسط أو بغير وسط دفعاً للإشكال كما ستعرفه قوله لانتفاعكم في الدنيا وفيه دلالة على ما ذكرنا من أن ترتب هذه النعمة على الأولى بالقياس إلى الحياة الدنيا بوسط الخ. إشارة إلى أن الانتفاع بنحو الحيات والعقارب والسموم وغير ذلك من المضرات بواسطة فإن الحيات غذاء للظبي وهو غذاء للإنسان وتقتل بسمها الأعداء ويتخذ منها الترياق والعقارب وأشباهها غذاء للدجاج وهو غذاء للإنسان والسموم يدفع بها الأعداء من الإنسان وغيره والمراد بالانتفاع انتفاع نوع الإنسان لا كل فرد فرد منه فإن السم نافع لشخص حيث يتخلص به شر الأعداء مضر لشخص آخر حيث يقتل به وعلى هذا فقس فالعالم إذا تأملته مخلوق لأجل الإنسان يما ملبس أولها مدخل وإما مركب وإما مسكن وإما غذاء أكلاً أو شرباً أو لها مدخل في ذلك أو دواء له

قوله: معنى ﴿لكم﴾ [البقرة: ٢٩] لأجلكم لما كان لام التعليل في ﴿لكم﴾ مشعراً بكون الخلق معللاً بعلة وفائدة وأفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض أول رحمه الله معنى التعليل به بأن تنزيه أفعال الله تعالى عن كونها معللة بالأغراض ليس على اطلاقه بل المراد أنها ليست معللة بأغراض في فوائد راجعة إليه تعالى حتى يلزم الاستكمال بالأغراض بل هي معللة بحكم وفوائد عائدة إلى العبادة ولا استكمال له تعالى فيها فإن ذلك محض جود وانعام لهم فإن فيضان الجود من الجواد الكريم إلى المحتاجين لأجل انتفاعهم لا يوجب استكمال الجواد الفياض به فإن ذلك بمقتضى جوده وإحسانه وفي الكشاف ﴿لكم﴾ لاجلكم ولانتفاعكم به في دنياكم ودينكم أما الانتفاع الدنياوي فظاهر وأما الانتفاع الديني فالنظر فيه وما فيه من عجائب الصنع الدالة على الصانع القادر الحكيم وما فيه من التذكير بالآخرة وثوابها وعقابها لاشتمالها على أسباب الأنس واللذة من فنون المطاعم والمشارب والفواكه والمناكح والمراكب والمناظر الحسنة البهية وعلى أسباب الوحشة والمشقة من أنواع المكاره كالنيران والصواعق والسباع والأجناس والسموم والغموم والمخاوف وقد استدل بقوله: ﴿خلق لكم﴾ [البقرة: ٢٩] على أن الأشياء التي يصح أن ينفع بها ولم تجر مجرى الخطورات في العقل خلقت في الأصل مباحة مطلقاً لكل أحد أن يتناولها ويستنفع بها.

بنفسه أو بالتركيب مع غيره وقد عرفت أن المراد انتفاع نوع بني آدم فلا يضره كون بعض الأشياء مضراً بالنظر إلى شخص بل بالنظر إلى زمانين وينصره قولهم الشر الجزئي يتضمن الخبر الكلي وأما خلق إبليس فهو نافع أيضاً فإن الإنسان بسبب مخالفته ينال السعادة العظمى والدولة الكبرى فأي نفع أعظم من ذلك والشقي إنما يتضرر به باختياره الجزئي وكذا الهوى ومخالفة الهوى وكذا الكلام في النفس الأمارة بالسوء ولذا نقل عن حكماء الإسلام ليس في العالم شيء ضار بالإطلاق وإنما الضار ضار باعتبار الإضافة انتهى وتوضيحه ما ذكرنا ثم المراد بما في الأرض شامل للأرض نفسها وما هو خارج عنها فهي مخلوقة لانتفاعنا أيضاً بل العالم بأسره خلق لأجل الإنسان كما أشار إليه حكماء الإسلام حيث قال في العالم ولم يقل في الأرض وفيه حث على الطاعات والزجر عن المنكرات وتوبيخ جسيم لمن ارتكب السيئات.

قوله: (أو أمر دينكم بالاستدلال والاعتبار والتعرف لما يلائمها من لذات الآخرة وآلامها) عطف على دنياكم بالاستدلال متعلق بالانتفاع المقدر في دينكم أي بالنظر فيه من عجائب الصنع الدالة على وجود صانع واجب وجوده تام القدرة عالم بذاته وعلى وحدانيته ووجه دلالة هذه الأمور أنها أمور ممكنة وجد كل منها بوجه مخصوص من وجوه محتملة فلا بد لها من موجد قادر حكيم يوجدها على ما تستدعيه الحكمة وتقتضيه مشيئته متعالياً عن معارضة غيره سيجيء تفصيل في تفسير قوله تعالى: ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار﴾ [البقرة: ١٦٤] الآية. والتعرف عطف تفسير للاعتبار بما يلائمها الخ لأن اللذات الحسية والعقلية وكذا آلامها نموذج اللذات والآلام الأخروية ولذا أبيح للرجال من الحرير بقدر يسير ونحوه من المباحات بالأمور الحسية للتعرف بذلك لذات الأخروية حتى يستفرغ غاية وسعه في تحصيل القربات بأنواع المشاق والصبر على الشهوات المؤدية إلى وصول تلك اللذات الباقيات ولو قدم هذه المنافع الدينية الأخروية لكان له وجه وجيه أيضاً وينكشف منه أنه لو قال فيما سلف ويتم به معاشهم ومعادهم لكان أحسن انتظاماً.

قوله: (لا على وجه الغرض فإن الفاعل لغرض مستكمل به) عطف على قوله لأجلكم الخ. ومفيد للقصر إما قلباً أو إفراداً يعني أن كون ما في الأرض ﴿لكم﴾ [البقرة: ٢٢] معناه لأجلكم فقط لا على وجه الغرض فإنه ليس بصحيح ظاهره فإن الفاعل مستكمل به أي بالغرض ولولا ذلك الغرض لم يكن الفاعل فاعلاً ولذا قيل علة الغائية علة لفاعلية الفاعل وهذا يستلزم الاحتياج والنقصان المحالين عليه تعالى وأيضاً إن من كان فاعلاً

قوله: لا على وجه الغرض قيد للخلق المعلل بلكم مرتبط بقوله ومعنى ﴿لكم﴾ لأجلكم أي خلق لأجلكم لا على وجه الغرض بل خلقه على أن انتفاعهم بما خلق في الأرض كان كالغرض فاستعمال لام التعليل فيه على طريقة الاستعارة التبعية تشبيهاً لغير العلة بما هو علة للفعل في الترتب عليه ويسمى مثل هذه اللام لام العاقبة كما في قوله: ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً﴾ [القصص: ٨].

لغرض فلا بد أن يكون وجود ذلك الغرض أولى بالقياس إليه من عدمه وإن لم يكن باعثاً لإقدامه على الفعل فيكون مستكملاً بذلك الغرض تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً والقول بأنه لم لا يجوز أن يكون المنفعة راجعة إلى غيره تعالى كالإحسان إلى المخلوقات مدفوع بأن وجود الإحسان وعدمه إن كانا متساويين فلا يصح أن يكون غرضاً وإن كان الإحسان أرجح بالنسبة إليه تعالى لزم الاستكمال بالغير.

قوله: (بل على أنه كالغرض من حيث إنه عاقبة الفعل ومؤداه) في ترتبه على الفعل بلا باعث على إقدام الفاعل على الفعل كغرس الأشجار فإن الغرض منه الانتفاع بالثمار ويترتب عليه الانتفاع بظله وبحطبه بلا باعث على الغرس ويسمى مثل هذا فائدة دون الغرض وأفعال الله تعالى لا يخلو من أن يترتب عليها الفوائد الجمة قوله من حيث إنه عاقبة الفعل إشارة إلى ما ذكرنا وكون مثل هذه اللام استعارة تبعية شبه ترتب الانتفاع بما خلق في الأرض على خلقه بترتب العلة الغائية على الفعل فاستعمل اللام الموضوعة للثاني في الأول والمعنى وعاقبة خلق ما في الأرض انتفاعكم به في الدين والدنيا بوسط أو بدونه وقد أشرنا إليه.

قوله: (وهو يقتضي إباحة الأشياء النافعة) قيد النافعة لما مر من أن كل ما في العالم نافع للإنسان وإن كان مضراً بعضه لبعض كالسموم فإنه نافع بأكل الأعداء وإن كان ضاراً للأعداء فالمص اعتبر جانب الفعل الذي نفع ولم يعتبر جانب الضر لقوله تعالى: ﴿لكم﴾ [البقرة: ٢٢] يعني أن الأصل في كل شيء الحل واعترض عليه بأنه مذهب فرقة من المعتزلة بنوه على التحسين والتقبيح وأجيب بأنه مذهب جماعة من أهل السنة من الحنفية والشافعية واختاره الإمام الرازي في المحصول وجعله من القواعد الكلية فليس المذهب مختصاً بهم كما زعم ويؤيده كلام المص أيضاً فإنه من أكابر أهل السنة كذا قالوا قال صاحب التوضيح الإباحة الأصلية ليست حكماً شرعياً فإن أرادوا بالإباحة أن لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وإن أرادوا خطاب الشارع في الأزل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم فمعنى الإباحة الأصلية أن لا يؤاخذ العبد بتعاطيه لا أنه حكم شرعي انتهى ملخصاً فظهر الفرق بين ما قاله المعتزلة وبين ما ذهب إليه ائمة الحنفية ويمكن حمل كلام المص على ما حققه صاحب التوضيح وإن حمل على ما قاله المعتزلة فالأمر مشكل لأن الشافعية لا يقولون بالحسن والقبح العقليين والاطلاع على حكم أزلي مشكل والاستدلال بهذه الآية الكريمة عليها غير تام لما قال في التلويح إنما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين المفروضين يعني المحرم والمبيح وتمام البحث في التوضيح والتلويح.

قوله: وهو يقتضي إباحة الأشياء النافعة قيل التقييد بالأشياء النافعة ليس مقتضى الآية وإن جعل للعقل مدخلاً يرد عليه أن العقل قد لا يفي بمعرفة النافع من الأشياء وتمييزه عن غير النافع على ما سيذكر بعيد هذا.

قوله: (ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض لأسباب عارضة يدل على أن الكل للكل لا أن كل واحد لكل واحد) جواب سؤال مقدر بأنه لو دل هذه الآية على الإباحة لما جاز اختصاص شيء بأحد كما ذهب إليه المباحية فأجاب بمنع الملازمة بسند أن ذلك الاختصاص[١] لأسباب عارضة معتبرة من الشارع كالنكاح والشراء والبيع والهبة والإجارة والإعارة فإنه يدل على أن الكل أي كل ما في الأرض للكل أي لكل بني آدم بناء على أن الخطاب للمجموع من حيث المجموع لا أن كل واحد مما خلق في الأرض لكل واحد من أفراد الإنسان حتى يلزم كون ملك أحد مباحاً لغيره ومنكوح رجل حلالاً لغيره كما ادعاه الإباحيون ﴿قاتلهم الله فأنى يؤفكون﴾ [المنافقون: ٤].

قوله: (وما يعم كل ما في الأرض لا الأرض) أي لفظة ما يعم كل ما في الأرض[٢]

قوله: ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض الأسباب عارضة أي لا يمنع قوله عز وجل: ﴿خلق لكم ما في الأرض﴾ [البقرة: ٢٩] ولا يمنع الإباحة المستفادة اختصاص بعض ما في الأرض ببعض الأسباب عارضة كالبيع والشراء والهبة والإرث وغير ذلك لما أوهم ظاهر الآية إباحة كل واحد من الأشياء المخلوقة في الأرض لكل واحد من الناس والحال أن بعض الأشياء مختص بواحد بسبب من الأسباب ليس مباحاً لآخر دفع ذلك بما حاصله أن هذا من قبيل مقابلة المجموع بالمجموع لمقابلة الآحاد بالآحاد أقول الدليل لا يطابق المدعي فإن المدعي أن ظاهر الآية يقتضي إباحة كل شيء في الأصل لكل أحد ولا ينافي الإباحة الأصلية عروض الخطر الشرعي لبعض بسبب شرعي وما ذكر من الدليل يفيد إباحة كل لكل بل يفيد صحة معنى الآية مع وجود مانع الإباحة في بعض قال صاحب الكشاف وقد استدل بقوله ﴿خلق لكم﴾ [البقرة: ٢٩] على أن الأشياء التي يصح أن ينتفع بها ولم تجر مجرى المخظورات في العقل خلقت في الأصل مباحة مطلقاً لكل أحد أن يتناولها ويستنفع بها قال بعض الأفاضل ولقائل أن يقول إن كان الاستدلال على الإباحة بالنص فهو لا يفصل بين شيء وشيء والسموم القاتلة ليست بمباحة وإن كان بالعقل فقد لا يهتدي إلى معرفته لأن بعض الأشياء في بعض الأماكن سم وفي بعضها يداوى بها المسموم فآل الأمر إلى طباع البلاد وامزجة أهلها وقال صاحب الانتصاف هذا مذهب فرقة من المعتزلة بنوه على التحسين والتقبيح وقال صاحب الانصاف قال بهذا جماعة من أهل السنة من الحنفية والشافعية واختاره الإمام في محصوله وجعله من القواعد الكلية فليس المذهب مختصاً بهم كما زعم أقول مراد صاحب الانتصاف أن قوله ولم يجر مجرى المخظورات في النقل يدل على أن ما هو قبيح عقلاً غير مباح قبل ورود الشرع على تحريمه وهو مذهب مختص بأهل الاعتزال لأنهم يقولون إن الحسن والقبح عقليان يدل على ذلك قوله بنوه على التحسين والتقبيح وقول صاحب الانتصاف قال بها جماعة من أهل السنة ليس في هذه المسألة بل ذاك في أن الأصل في الأشياء الإباحة.

قوله: وما يعم كل ما في الأرض أي لفظ ما في الأرض يعم جميع ما في الأرض لا الأرض

---

(١) أشار إلى أن قوله لأسباب الخ علة للاختصاص لا لقوله ولا يمنع.

(٢) وما يحدث في قعر البحر ويتلاشى قبل الظهور وفي غير المعمورة لا إشكال بها لأنها افراد ما خلق في الأرض وقد عرفت أن الكل أي جميع الأنواع للكل أي لجميع آدم وعدم الانتفاع ببعض الإفراد لا يضر ذلك على أن بعض ما في قعر البحر غذاء للحيتان التي هي غذاء للإنسان.

لأن ما يفيد العموم وفي الكلام تغليب على ذوي العقول لكثرة غير أولي العقول فيعم العبيد والإماء والنساء المنكوحات لا الأرض لاستلزام ظرفية الشيء لنفسه وهو محال في الظرفية الحقيقية وإن جوز في الظرفية المجازية وأنت خبير بأنه لو أريد بما في الأرض ما وجد فيها داخلاً في حقيقتها أو خارجاً عنها لعم الأرض أيضاً بل هذا أبلغ من القول ﴿خلق لكم الأرض وما فيها﴾ [البقرة: ٢٩] كذا أفاده المص في تفسير آية الكرسي والتعجب منه لم يتعرض هنا هذا الوجه الوجيه بل اختاره وجهاً يحتاج في تصحيحه إلى تمسك مذهب الحكماء أو إلى أن يجعل الجهتان فرضيين كما أشار إليه مولانا خسرو وإن إرادة الجزئية والظرفية بقوله ما في الأرض من قبيل عموم المجاز وسيجيء التفصيل في تفسير آية الكرسي.

قوله: (إلا إذا أريد به جهة السفل كما يراد بالسماء جهة العلو) دون حقيقة الأرض الغبراء فحينئذٍ يعم الأرض أيضاً لأنها وما فيها واقعة في الجهة السفلية كما يراد بالسماء جهة العلو ذكره مع أنه لا حاجة إليه بل لا يصح هنا لقوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات﴾ [البقرة: ٢٩] وهذا صريح في إرادة الفلك للإشارة إلى أن حمل الأرض على جهة السفل يستتبع حمل السماء على جهة العلو وسيجيء جواب الإشكال المذكور والإشكال بأنه كيف تحدد الجهات علواً وسفلاً ولم يكن سماء ولا أرض مدفوع بأنه يكفي في التحديد العرش المحيط وهذا بناء على أنه كري وهو خلاف المشهور عندنا خلافاً للحكماء وإن ذهب بعض من علمائنا فالمشهور أنه خيمي كالسموات فليس بمحيط بالعالم وقيل على أنه كما يجعل اليوم فرضياً يمكن أن يجعل الجهتان كذلك أي الأيام الستة في قوله تعالى: ﴿إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام﴾ [الأعراف: ٥٤] مع أنها لم يكن حينئذٍ يوم ولا ليل بناء على التقدير والفرض كذلك يمكن أن يجعل الجهتان كذلك لكن القياس ليس بجلي إذ المراد هناك الوقت الذي يماثل اليوم الذي بعد خلق السموات والأرض ومثل هذا الاعتبار في الجهتين حين لم يكن سماء ولا أرض إمكانه ليس بمسلم(١) والحق إن هذا تكلف لا يليق بجزالة النظم الجليل وقدمنا من التوجيه الحاوي للبلاغة ما يغني من مثل هذا التعسف.

وإلا يلزم كون الشيء ظرفاً لنفسه وهو محال إلا إذا أريد بالأرض جهة السفل فح يعم الأرض أيضاً ولا يلزم المحال إذ المعنى على هذا ﴿خلق لكم﴾ ما في جهة السفل والأرض أيضاً مما هو في جهة السفل وهذا يناسب قول من قال معنى الآية ﴿خلق لكم الأرض وما فيها﴾ [البقرة: ٢٩] فهذا المعنى مبني على أن يكنى بالأرض عن الجهة السفلية دون حقيقة الأرض التي هي الغبراء لأن الغبراء وما فيها واقعة في الجهات السفلية وأما إذا أجريت على الحقيقة فلا لأن الشيء يحصل في نفسه ويكون ظرفاً لها ويؤيد الأول إفراد السماء والمراد بها الجهات العلوية على الوجه المختار.

---

(١) إلا أن يقال إن المراد بهما ما يسمى الآن بالسفل والعلو كأنه قيل خلق لكم ما في جهة السفل الآن ثم استوى إلى ما في جهة العلو الآن كذا قاله الفاضل منلا خسرو.

قوله: (وجميعاً حال من الموصول الثاني) أي حال مؤكدة على ما اختاره من عدم اشتراط وقوعها بعد الجملة الاسمية أو حال دائمة عند من اشترط ذلك وجه التأكيد سد باب التخصيص وإنما لم يجعل حالاً من ﴿لكم﴾ [البقرة: ٢٩] لأن الموصول مفعول به صريح فهو أحق بكونه ذا الحال ولقربه ولأن مقام الامتنان يناسبه المبالغة في كثرة النعم ولأن عموم ما غير واضح لأن بعض ما في الأرض ضار ليس مخلوقاً لنا بل يظن أنه علينا فبهذه الحال المؤكدة يندفع هذا الاحتمال ويعلم العموم لما مر من التحقيق والله ولي التوفيق.

قوله: (قصد إليها بإرادته من قولهم استوى إليه كالسهم المرسل إذا قصده قصداً مستوياً من غير أن يلوي على شيء) الظاهر أنه لا حاجة إلى قوله بإرادته إذ القصد لا يكون إلا بالإرادة[1] إن أريد به التوجيه وإلا فعين الإرادة والقول أي جعل إرادته متعلقة بها تعلقاً حادثاً مع أنه لا حاجة إليه ليس على الإطلاق بل بناء على القول بحدوث تعلق الإرادة وأما القول بقدم تعلقها كما اختاره بعض مشايخنا فلا يصح ذلك البيان وهو مأخوذ من قولهم الخ احتراز عن كونه مأخوذاً من أصل معنى الاستواء فإن المعنى المراد من النظم الكريم لا يصح أخذه منه ومعنى القصد إليه لاستواء مجاز لاشتماله الاعتدال قوله كالسهم المرسل مثال لفاعل استوى لا تشبيه إذا قصده أي توجه إليه ولا يصح أن يحمل القصد على الإرادة هنا بخلاف ما في النظم قصداً مستوياً إشارة إلى أن أصل معنى الاستواء معتبر فيه ولا يطلق الاستواء على القصد الغير المستوي ومعنى الأخذ منه أنه من هذا القبيل لا بمعنى الاشتقاق.

قوله: (وأصل الاستواء طلب السواء وإطلاقه على الاعتدال لما فيه من تسوية وضع

قوله: وجميعاً حال من الموصول الثاني يعني به ما الموصولة الواقعة مفعول خلق.

قوله: قصداً إليها بإرادته من قولهم استوى إليها كالسهم المرسل إذا قصده قصداً مستوياً من غير أن يلوي على شيء.

قوله: وأصل الاستواء طلب السواء معنى الطلب مستفاد من صيغة الافتعال الموضوعة للجد في صدور الفعل والاعتمال كما قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ [البقرة: ١٣٤] والاكتساب اعتمال فلما كان الشر مما تشتهيه النفس وهي مجذبة إليه وأمارة به كانت في تحصيله أعمل وأجد فجعلت لذلك مكتسبه ولما لم يكن في الخير كذلك وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال وهو الكسب وفي الأساس ومن المجاز استويت إليك قصدتك قصداً لا ألوي على شيء ولما لم يكن في الاعتدال والاستواء التواء سمي به القصد المستوي مجازاً بقرينة التعدية بإلى وفي الأساس أيضاً قصدته وقصدت إليه ثم شبه بهذا القصد الذي يختص بالأجسام إرادته الخاصة تعالى سبحانه عن صفات المخلوقين ثم استعير لها ما كان مستعملاً في المشبه به استعارة مصرحة تبعية ومعناه قصد إلى السماء بإرادته ومشيئته.

---

(١) إلا أن يقال إن قصد الغير العقلاء يكون بلا إرادة فاستعمال القصد فيه قرينة على أن الإرادة غير داخلة في مفهومه وهذا في صحة ذكر الإرادة.

الأجزاء ولا يمكن حمله عليه لأنه من خواص الأجسام وقيل استوى أي استولى وملك قال:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق)

أي أن الاستواء وإن كان من باب الافتعال للطلب كاعتصم بمعنى استعصم صرح به في الحاشية على الشرح على عز الدين ونقل عن التسهيل فلا وجه للإشكال بأن باب الافتعال لا يجيء للطلب وإطلاقه على الاعتدال الخ. أي إطلاقه على الاعتدال مجاز بعلاقة لاشتماله على المعنى الحقيقي كما أن معنى القصد المذكور مجاز لذلك الاشتمال والزمخشري جعل الاستواء حقيقة في الاعتدال والاستقامة حيث قال والاستواء الاعتدال والاستقامة يقال استوى العود وغيره إذا قام واعتدل ثم قيل استوى إليه كالسهم المرسل إذا قصده قصداً مستوياً من غير أن يلوي على شيء ومنه قوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ [البقرة: ٢٩] والمص لم يرض ذلك وجعل الاعتدال معنى مجازياً له كما جعل القصد المذكور مجازاً وقوله تعالى مأخوذ منه كما قرره لكن النزاع لفظي لأن المص نظر إلى أصل وضعه والزمخشري ادعى أن الاعتدال معنى مجازي مشهور ملحق بالحقيقة عرفاً فبهذا الاعتبار جعله أصلاً لمعنى القصد المستوي وهذا كثير في كلامهم ولكل وجهة هو موليها ولا يمكن حمله أي حمل لفظ الاستواء في الآية الكريمة على طلب السواء أي اقتضى تسوية وضع أجزائه لأنه من خواص الأجسام وأيضاً تعديته بإلى آب عنه وتعديته بها كالنص في معنى القصد وإذا نقل عن الراغب أنه متى عدي بعلى اقتضى الاستيلاء وإذا عدي بإلى اقتضى معنى الانتهاء إما بالذات أو بالتدبير واعتبار التضمين خلاف الظاهر والانتهاء في النظم الجليل باعتبار التدبير وقيل ولا يمكن حمله عليه أي حمل الاستواء على الاعتدال فيه إشارة إلى إمكان حمله على القصد حقيقة وإلا فلا وجه لتخصيصه بالنفي ولا يخفى ما فيه إذ مرجع الضمير الاستواء بمعنى طلب السواء ولو سلم فلاءم الإشارة المذكورة إذ لا مفهوم في مثل هذا وأيضاً القصد إليه حقيقة في الانتهاء إليه بالذات وهنا الانتهاء إليه بالتدبير وهو مجاز نعم القصد بمعنى الإرادة بدون ملاحظة صلته ممكن إرادته هنا حقيقة وقيل استوى هنا ليس بمعنى القصد بل بمعنى استولى إلى ظهر وملك ثم أبدله استعمال استوى بمعنى الاستيلاء بقول الشاعر قد استوى قد استولى وظهر بشر على العراق تعديته بعلى قرينة على كونه بمعنى استولى بغير سيف أي بغير قتال ودم مهراق الهاء زائدة أي دم مراقاً من الإراقة والإسالة.

قوله: (والأول أوفق للأصل والصلة المعدى بها والتسوية المرتبة عليه بالفاء) أي كون

قوله: والأول أوفق للأصل والصلة والتسوية المرتبة عليه بالفاء اللام في للأصل ليست صلة للأوفق بل للتعليل أي المعنى الأول أوفق للاستعمال لأصالته ولأجل الصلة وهي كلمة إلى فإن الاستواء بمعنى الاستيلاء لا يعدى بها أما أوفقيته للأصل فلأن أصل استوى على ما ذكر من قولهم استوى إليه كالسهم المرسل إذا قصده قصداً مستوياً من غير أن يلوي على شيء وتفسيره يقصد إليها بإرادته قصداً مستوياً ولو مجازاً فيه أوفق لأصل استعماله من تفسيره باستوى بمعنى ملك وأما

الاستواء في الآية الكريمة بمعنى القصد أوفق للأصل لأصل المعنى وهو طلب السواء قيل لكن عرفت ما فيه وقد عرفت دفعه فتذكر وإنما كان أوفق لظهور المناسبة فإن القصد إلى الشيء بإرادته طالب تسويته وخلقه مصوناً عن التفاوت والعوج فإن طلب التسوية معناه خلقه مستوياً من قبيل ضيق فم البئر والأوفق للصلة المعدى بها وهو إلى فهي مناسب للقصد دون الاستيلاء فإن صلته كما عرفت لفظة على كأنه زيف الاستشهاد المذكور بأن الاستواء في البيت معدى بعلى فيكون بمعنى الاستيلاء وهنا معدى بإلى فأين هذا من ذلك ومن اعترض على المص بهذا فقد غفل عن مراد المص وصيغة التفضيل هنا مثل قولهم الصيف أحر من الشتاء فلا حاجة إلى أن يقال وإنما قال أوفق لكون الاستيلاء سبباً لنفاذ الأمر فلحمله على الاستيلاء نوع مناسبة ولأن حروف الجر يستعمل بعضها مكان بعض فيجوز أن يكون إلى بمعنى على وهذا تكلف بارد والتسوية عطف على الأصل أي والأول أوفق أيضاً للتسوية المرتبة عليه بالفاء المشار إليه بقوله ﴿فسويهن سبع سموات﴾ [البقرة: ٢٩] فإن الاستيلاء والغلبة يقتضي سبق وجود المستعلي عليه والفاء يقتضي تأخر وجوده فيتنافيان وحمله على استيلاء إيجاده لا على نفسها فلا يقتضي تقدم الوجود نهاية في التعسف.

قوله: (والمراد بالسماء هذه الأجرام العلوية أو جهات العلو) كما يقتضيه قوله: ﴿فسويهن سبع سموات﴾ قوله أو جهات العلو ناظر إلى كون المراد بالأرض جهة السفل كما أن الأول ناظر إلى كون المراد به معناه الظاهري وهو الغبراء لكن إرادة الجهة السفل بالأرض لها وجه في الجملة وأما تفسير السماء بالجهة العلو هنا فلا يظهر له وجه إذ قوله: ﴿فسويهن سبع سموات﴾ لا يلائمه وارتكاب التأويل بما لا يخلو عن تكلف لا يناسب جزالة النظم الجليل مثل أن يقال إن ذكر القصد إلى هذه الأجرام لا ينافي قصد ما عداها

موافقته للصلة وهي كلمة إلى لأن تفسيره بالقصد يناسب لفظ إلى الواقع فيه لأن القصد مما يتعدى بإلى وأما كونه أوفق للتسوية المترتبة عليه بالفاء بقوله ﴿فسواهن﴾ [البقرة: ٢٩] لأن معناه التعديل ونفي العوج وهو أنسب للقصد المستوي المترتب هو عليه من معنى الاستيلاء بمعنى التملك فالمعنى ثم أراد تسوية السموات ﴿فسويهن سبعاً﴾.

قوله: والمراد بالسماء هذه الأجرام يدل عليه جمع الضمير في العائد إليها في ﴿فسواهن﴾ فإفراد السماء لإرادة الجنس.

قوله: أو جهات العلو فعلى هذا الأولى ضمير المفعول في ﴿فسويهن﴾ مبهماً يفسره ما بعده لأن جهات العلو ليست بمفعوله سماء بل السماء فعلت وخلقت فيها قيل يرد على قوله أو جهات العلو اعتراض هو أن جهة العلو إنما تتحدد بعد خلق السماء وأيضاً العلو جهة واحدة من الجهات الست المشهورة فلا وجه لجمعه ويمكن أن يجاب عنه بأن المحدد الجهات جسم واحد فيجوز أن يكون العرش المجيد وهو قبل خلق الأرض والسموات السبع على ما سيذكر ويتحدد به الجهات وبأنه يجوز أن تفرض الجهة كما يفرض اليوم وتفرض متعددة فإن الجهة مقصد المتحرك الأيني فيجوز أن يتعدد بتعدد المتحرك.

من الأجرام العلوية كما أن تسوية السموات السبع لا ينافي تسوية ما عداها وأنت خبير بأن الكلام في دلالة النظم المذكور عليها فمن ادعى المنافاة حتى يتصدى دفع تلك المنافاة.

قوله: (وثم لعله لتفاوت ما بين الخلقين وفضل خلق السماء على خلق الأرض كقوله تعالى: ﴿ثم كان من الذين آمنوا﴾ [البلد: ١٧]) المراد بالسماء الأجرام العلوية أي ثم هنا ليس للتراخي الزماني الذي هو معناها الحقيقي لما سيجيء بل للتراخي الرتبي مجازاً والعلاقة مطلق التراخي قوله لتفاوت ما بين الخلقين إشارة إلى العلاقة فيكون استعارة تبعية قوله: وفضل خلق السماء الخ بيان التفاوت والفضل والرجحان لما بعد ثم على ما قبله دون العكس والمراد بخلق السماء متعلقة إذ الراجح فضل السماء على الأرض ما عدا تربة النبي عليه الصلاة والسلام لعلوها وشرفها وأما الخلق نفسه فلا تفاوت بينهما شرفاً وفضلاً وإطلاقه عليه باعتبار التعلق والمتعلق[1] ثم ما اختاره من تقدم خلق السماء قول قتادة والسدي وذهب ابن عباس ومجاهد قال مولانا سعدي في سورة حم السجدة ورد كون ثم لتفاوت ما بين الخلقين بأنه مخالف لإطباق أهل التفسير غير مقاتل أنه ثم الأرض وما فيها في أربعة أيام ثم خلق السموات وما فيها في يومين انتهى وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أما خلق الأرض في يومين فإن الأرض خلقت قبل السماء وكانت السماء دخاناً ﴿فسويهن سبع سموات﴾ [البقرة: ٢٩] في يومين بعد خلق الأرض وأما قوله تعالى: ﴿والأرض بعد ذلك دحيها﴾ [النازعات: ٣٠] يقول: جعل فيها جبلاً وجعل فيها نهراً وشجراً وبحوراً فيكون تأخرها في هذه الآية بمعنى تأخر خلق ما فيها لا بمعنى تأخر خلق ذاتها فلا إشكال أصلاً وأيضاً المراد تأخر خلق ما في الأرض عن خلقها خلق مادة فيها إذ لا شبهة في أن جميع ما في الأرض لم يخلق قبل السماء فما وقع من تأخر خلق ما فيها في بعض الأحاديث وتقدم خلق ما فيها على خلقها في بعض آخر من الأخبار يمكن التوفيق بما ذكرنا إذ يجوز تقدم خلق مادة ما فيها على خلقها وتأخر خلق أنفسها عنه كما يجوز تقدم خلق ذات الأرض على خلقها وتأخر خلق ما فيها بالمعنى المذكور عن خلقها فلا تعارض بين الأخبار كما أنه ليس بين الآيات اختلاف قوله ثم كان توضيح لكون ثم للتراخي في الرتبة

قوله: وثم لعله لتفاوت ما بين الخلقين أي لفظ ثم في قوله: ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ [البقرة: ٢٩] لتفاوت ما بين خلق ما في الأرض وخلق السماء في الرتبة لا في الزمان كقوله تعالى: ﴿ثم كان من الذين آمنوا﴾ بعد قوله: ﴿فلا أقتحم العقبة وما أدريك ما العقبة فك رقبة أو إطعام في يوم ذي مسغبة يتيماً ذا مقربة أو مسكيناً ذا متربة﴾ [البلد: ١١، ١٦] فإن اسم كان في قوله: ﴿ثم كان من الذين آمنوا﴾ [البلد: ١٧] ضميراً يرجع إلى فاعل ﴿فلا أقتحم﴾ [البلد: ١١] وهو كافر أي ما شكر الله تعالى بالأعمال الصالحة من فك الرقبة والاطعام ثم الإيمان فثم ههنا للتراخي في الرتبة وإلا فالإيمان لا بد أن يكون مقدماً على الأعمال الصالحة ليعتد بها.

---

(١) وفي خلقه تنبيه على أن المراد باستوى خلقه لا الاستيلاء ويظهر ضعف القول بأن المراد استيلاء إيجاده لا نفسها.

المشبهة بالتراخي في الزمان فإن ﴿ثم﴾ [البقرة: ٢٩] في قوله تعالى ثم كان للتراخي الرتبي فإن اسم كان ضمير راجع إلى فاعل ﴿فلا أقتحم﴾ [البلد: ١١] وهو الإنسان الكافر قوله: ﴿فك رقبة﴾ [البلد: ١٣] إلى قوله: ﴿ثم كان﴾ تفسير للعقبة والترتيب الظاهري يوجب تقديم الإيمان عليهما لكن ثم هنا للتراخي الرتبي مجازاً.

قوله: (لا للتراخي في الوقت فإنه يخالف ظاهر قوله تعالى: ﴿والأرض بعد ذلك

قوله: فإنه يخالف ظاهر قوله تعالى: وإنما قال ظاهر قوله بناء على احتمال كون ﴿دحاها﴾ [النازعات: ٣٠] مستأنفاً على ما أشار إليه بقوله إلا أن يستأنف بدحاها وتحقيق الكلام في هذا المحل أن الآيات النازلة في هذا المعنى في ثلاث سور الأولى ما نحن فيه وهو قوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسويهن سبع سموات﴾ [البقرة: ٢٩] والثانية في سورة حم السجدة وهي قوله تعالى: ﴿قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له انداداً ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا اتينا طائعين فقضاهن سبع سموات في يومين﴾ [فصلت: ٩، ١٢] والثالثة في قوله تعالى في سورة النازعات: ﴿أأنتم أشد خلقاً أم السماء بناها رفع سمكها فسواها وأغطش ليلها وأخرج ضحاها والأرض بعد ذلك دحاها﴾ [النازعات: ٢٧، ٣٠] والآية الأولى تدل على أن خلق ما في الأرض قبل خلق السماء وذلك يستلزم أن يكون خلق الأرض أيضاً قبل السماء وهو واضح والثانية تدل على أن الأرض وما فيها خلقها في أربعة أيام ثم استوى الى السماء فقضيهن سبع سموات فهو يوافق الأولى في ذلك المعنى والثالثة تدل على أن الله تعالى بنى السماء ورفع سمكها فسويها واظلم ليلها وأبرز شمسها ثم بعد ذلك دحا الأرض وهي على خلاف الأولين في ذلك المعنى فالتلفيق بينها وبين الأوليين بأن يقال جرم الأرض تقدم خلقه خلق السموات لما روي عن الحسن خلق الله الأرض في موضع بيت المقدس كهيئة الفهر عليها دخان ملتزق بها ثم أصعد الدخان وخلق منه السموات وأمسك الفهر في موضعها وبسط منه الأرض فذلك قوله: ﴿كانتا رتقاً﴾ [الأنبياء: ٣٠] وهو الالتزاق ورده الإمام بأن الأرض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن دحوها فإذا كان الدحو متأخراً عن خلق السماء كان خلقها أيضاً كذلك وإذا كان لم يندفع التناقض ورد بعضهم التأييد بما روي عن الحسن بأن الآية الثانية تدل على تقديم الايجاد والدحو معاً على خلق السماء فإنه قال فيها ﴿وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام﴾ [فصلت: ١٠] ومعلوم أن ذلك لا يكون إلا بعد الدحو قال الفاضل أكمل الدين وأجاب شيخي العلامة عن رد الإمام بأن امتناع انفكاك خلقها عن دحوها ممنوع لجواز أن يخلع الجسيم الصغير مقداراً صغيراً ويقبل مقداراً كبيراً بالتخلخل وبه يندفع البتة ذلك ودفع التناقض بجعل الخلق بمعنى التقدير والمعنى قدر لكم ما في الأرض جميعاً ثم خلق السموات السبع وسويهن وهو سهل مأخذاً مما ذكر ومنهم من دفعه بأن قوله ﴿والأرض بعد ذلك دحاها﴾ [النازعات: ٣٠] يقتضي تقديم خلق السماء على دحو الأرض ولا يقتضي تقديم تسوية السماء على خلق الأرض فلا تناقض ورد الإمام بأن قوله: ﴿أم السماء بناها رفع سمكها فسواها﴾ [النازعات: ٢٧، ٢٨] يقتضي أن يكون خلق السماء وتسويتها مقدمين على دحو الأرض لكن دحو الأرض ملازم لخلق ذات الأرض

دحيها﴾ فإنه يدل على تأخر دحو الأرض المتقدم على خلق ما فيها عن خلق السماء وتسويتها) استدل على ذلك بأنه يخالف هذا القول الكريم لأن بعدية دحو الأرض الخ. مصرح به في هذا القول ولك أن تقول وحمل البعدية في هذا القول الشريف على البعدية في الرتبة ليس ببعيد لأنه أعجب العجائب بالنسبة إلى علمنا فإن عجائب الأرض ظاهرة بالنسبة إلينا لا سيما دحوها وبسطها وبهذا الاعتبار يصح حمل البعدية على الرتبة.

قوله: **(إلا أن يستأنف بدحيها مقدر النصب الأرض فعلاً آخر دل عليه ﴿أأنتم أشد خلقاً أم السماء بناها﴾** [النازعات: ٢٧] **مثل تعرف الأرض وتدبر أمرها بعد ذلك لكنه خلاف الظاهر)** أي إلا أن يجعل كلاماً ابتدائياً غير متعلق بما قبله كما أشار إليه بقوله مثل

وحينئذٍ يعود السؤال وقال الفاضل أكمل الدين وأجاب شيخي العلامة بمعنى الملازم وسند المنع التخلخل المذكور ثم قال الإمام والجواب الصحيح أن ثم للترتيب وإنما هو على جهة تعديد النعم مثاله قول الرجل لغيره اليس قد أعطيتك النعم العظيمة ثم رفعت قدرك ثم دفعت الخصوم منك ولعل بعض ما أخره في الذكر قد تقدم فكذا ههنا ورد بأن البلاغة في ذلك أيضاً أن يكون الترتيب في ذلك مراعى والكلام في الكلام المعجز البليغ أقول وأشبه الوجوه بالحق في دفع التناقض ما حققه الفاضل أكمل الدين بأن يقال يمكن أن يؤخذ ما ذكره صاحب الكشاف ههنا ومما روي عن الحسن ومما نقله في سورة حم السجدة مركب لعله يكون دافعاً لما يرد على الآيتين من توهم التدافع والله اعلم وهو أن يقال خلق الله العرش المجيد على الماء وهو المراد لجهة العلو التي فسر الزمخشري السماء بها فيكون هو المحدد للجهات فأخرج من الماء دخاناً فارتفع فوق الماء وأيبس الماء فجعله أرضاً واحدة ولعلها التي عبر عنها الحسن بالفهر فدحاها وجعلها أرضين ثم قصد قصداً لم يلو في تضاعيفه إلى خلق شيء إلى جهة العلو الذي هو العرش فخلق من الدخان السماء فقضيهن سبعاً والضمير مبهم فيكون السماء المقدمة على خلق الأرض ودحوها العرش وهو مجمل قوله: ﴿أم السماء بناها﴾ [النازعات: ٢٧] إلى قوله ﴿والأرض بعد ذلك دحاها﴾ [النازعات: ٣٠] والسماء المؤخرة عن خلق الأرض هي المخلوقة من الدخان وهي سبع سموات وعلى هذا يكون العلوية والسفلية واليوم محققة لا مفروضة لأن مجدد الجهات هو العرش وزمان اليوم مقدار حركته دورة واحدة وهذا وكون المقام خليقاً ببسط العذر من الإطناب.

قوله: دل عليه ﴿أنتم أشد خلقاً﴾ [النازعات: ٢٧] هذه الدلالة مستفادة من همزة الانكار المعطية السماء والأرض أشد خلقاً منكم وأشديتهما خلقاً لما فيهما من الرصانة والإحكام وعظم أجرامهما وسعتهما ومن عجائب الصنع الفائتة للحصر ومن دقائق الحكم الخارجة عن العد ومتقنات الأفعال التي تتحير العقول في درك كنهها وتدهش الفطن من معرفة أسرارها وغاياتها ومثل ذلك الصنع والإيجاد لا يكون إلا بعد تدبر الصانع تعالى في علمه القديم وتقديره فيه على أحسن ما يمكن وذلك دل على أن للفعل الناصب للأرض ما يفيد معنى تعرف وتدبر كأنه قيل وتدبر الأرض بعد ذلك فتوجه لسائل أن يسأل ويقول على أي وجه تدبر الأرض فقيل دحاها أخرج منها ماءها ومرعاها والجبال أرساها.

قوله: لكنه خلاف الظاهر لأن الظاهر أن يكون من باب الإضمار على شريطة التفسير وتنتصب بدحيها المقدر قبلها ودحيها المذكور يفسره والمعنى ودحا الأرض بعد ذلك دحيها على طريقة زيداً عرفته وداراً بنيتها وتقدير مثل تعرف وتدبر ثم تقدير السؤال فيه ثم حمل دحيها على الجواب تكلف بعيد للاحتياج في تخريج معنى التعرف والتدبر إلى تأمل في تلويح همزة الاستفهام إلى اللوازم.

تعرف الأرض فالأرض حينئذٍ منصوب بفعل مقدر لا منصوب بدحيها على شريطة التفسير فحينئذٍ تكون ﴿ثم﴾ [البقرة: ٢٩] في هذه الآية للتراخي في الزمان ويرتفع المخالفة بين الآيتين لكنه خلاف الظاهر إذ الظاهر كما عرفت كون الأرض منصوباً بدحيها وبعد ذلك ظرف له وقد عرفت أن أهل التفسير اتفقوا غير مقاتل على أن خلق الأرض مقدم فلا بد من مثل هذا التأويل والرواية مقدمة على الدراية ولهذا قال فيما مر ولعل لكونه تفسيراً بالدراية مؤيدة ببعض النصوص لكن كثرة الروايات في تأخر خلق السماء عن خلق الأرض وما فيها بالمعنى المحرر سابقاً يؤيد هذا التأويل فكون هذا خلاف الظاهر وإن سلم لكنه لا بد من التزامه لكثرة الروايات في التأخر.

قوله: (عدلهن وخلقهن مصونة من العوج والفطور وهن ضمير السماء إن فسرت بالأجرام) الأولى فعدلهن لئلا يوهم زيادة الفاء إذ الفاء للسببية تفيد ترتب التسوية على إرادة إيجادها لكن التسوية لما كانت متوقفة على خلق ذواتهن ودلت عليه اقتضاء قال وخلقهن مصونة عن العوج والفطور إشارة إلى المقتضى ومعنى التسوية والعوج بفتح العين وكسرها[1] والفطور الشقوق والمراد الخلل والفرجة وفي قوله خلقهن مصونة الخ. إشارة إلى أنه من قبيل ضيق فم البئر ووسع الدار إذ خلقها كذلك يقتضي أنها لم تكن عدم تساوي الأجزاء وفسر ﴿فسويها﴾ في سورة ﴿والنازعات﴾ [النازعات: ١] بقوله فعدلها أولاً ثم فسرها بقوله فجعلها مستوية قيل في بيانهما فلعله أراد بتعديلها متعادلة الأجزاء أي متشابهة الأجزاء من جميع الجهات والأوصاف في سلامتها عن العيوب ﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور﴾ [الملك: ٣] وأراد بجعلها مستوية عدم الاختلال والتفاوت بين أجزائها بأن يكون بعضها أقرب إلى المركز بالنسبة إلى البعض الآخر بل يكون جميعها متساوية البعد بالنسبة إلى المركز فيكون ذلك إشارة إلى كونها كرة ولا ضير فيها مع إثبات حدوثها انتهى. واكتفى هنا بالتعديل وسكت عن الإشارة إلى كرويتها هنا ولا يبعد أن يكون معناه مستوية الأجزاء بالمعنى المذكور فيفهم الكروية وذكر هناك وجهاً آخر بقوله أو فتممها بما يتم به كمالها من الكواكب والتداوير وغيرها من قولهم سوى فلان أمره إذا أصلحه ولعله تركه هنا لأن هذا المعنى إنما يعتبر بعد خلقها ومما قبله لم يفهم خلقها بل القصد إلى إيجادها بخلاف ما في سورة ﴿والنازعات﴾ [النازعات: ١] لكنه ضعيف لأن الشأن في التعديل والتسوية كذلك فلو قال فخلقهن بما يتم به كمالهن بطريق اقتضاء النص لكان أكثر فائدة وأتم نفعاً.

قوله: وخلقهن مصونة من العوج وفي الكشاف ومعنى تسويتهن تعديل خلقهن وتقويمه واخلاؤه من العوج والفطور أو إتمام خلقهن.

---

(١) قال ابن السكيت كل ما كان ينتصب كالحائط والعود قيل فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان في الأرض أو دين أو معاش كذا قاله منلا خسرو فالمراد حينئذٍ بفتح العين.

قوله: (لأنه جمع) مفرده سماءة ولم يرض به في قوله تعالى: ﴿والسماء بناء﴾ [البقرة: ٢٢] حيث أخره وعبر بقوله وقيل إذ إطلاقها على الواحدة في قوله تعالى: ﴿ولقد زينا السماء الدنيا﴾ [الملك: ٥] الآية. يأبى عن كونه جمعاً.

قوله: (أو في معنى الجمع وإلا فمبهم يفسره ما بعده كقولهم ربه رجلاً) أو في معنى الجمع أي اسم جنس يقع على الواحد والمتعدد كالدينار والدرهم كذا قاله فيما سلف وهذا مراد من قال لتأويلها بالأجرام فلو قدم ما أخره لكان أحسن ووقوع اسم الجنس على المتعدد باعتبار أنه موضوع للماهية من حيث هي كما هو مذهب البعض واختاره المص وإن قيل إنه موضوع لفرد ما فوقوعه على المتعدد لكونه محلى باللام قوله كالدينار إشارة إليه فلا إشكال وإلا أي وإن لم يفسر بالأجرام بل يفسر بجهات العلو فضميرهن مبهم لا مرجع له إلا الشأن أو القصة يفسره ما بعده فالشأن المرجع عبارة عنه ففيه من التفخيم والتشويق والتقرر في النفس ما لا يخفى وإنما أخره لأن كون المراد الأجرام هو الراجح المختار كما عرفته وإنما استشهد بقولهم ربه رجلاً لأنه خلاف وضع الضمائر ولم يستشهد بقوله نعم رجلاً لأنه موافق له في كونه ضميراً بارزاً وأما الإشكال بأن الإبهام في ضمير ربه لأن رب لا تدخل إلا على

قوله: لأنه جمع أي جمع سماءة فجمع الضمير لجمعها قال الزجاج ويجوز أن يكون سماء جمعاً واحدها سماءة.

قوله: أو لكونها بمعنى الجمع هذا إذا كانت مفرداً مراداً منه للجنس.

قوله: وإلا فمبهم أي وإن لم يفسر السماء بل للاجرام بل فسر بجهات العلو فضميرهن مبهم وإنما حمل الضمير على هذا التقدير على كونه مبهماً لأنه لا معنى لتسوية الجهات الست وخلقها سبع سموات لما ذكرنا أن السموات خلقن فيها لا منها بخلاف الأول لصحة جعل الأجرام سبع سموات وبما ذكرنا انحل ما اشتبه على التفتازاني من الباعث على جعل الضمير مبهماً عند كون المراد بالسماء جهات العلو فإنه قال ولا أدري باعثاً على تفسير السماء بالجهات العلوية بعد ما فسر الاستواء بالقصد إليها بمشيئته وإرادته وهذا لا يقتضي سابقة الوجود ولم يجعل ضمير ﴿فسويهن﴾ [البقرة: ٢٩] عائداً إليها باعتبار كونها عبارة عن الجهات بل جعله مبهماً مفسراً بسبع سموات مثل ربه رجلاً وفي الكشاف والضمير في ﴿فسويهن﴾ ضمير مبهم و﴿سبع سموات﴾ [البقرة: ٢٩] تفسيره كقولهم ربه رجلاً وقيل الضمير راجع إلى السماء والسماء في معنى الجنس والوجه العربي هو الأول هذا وإنما كان الأول عربياً أي فصيحاً لأن فيه الابهام والتفسير ولا خفاء في بلاغته ولأن هن ضمير الجمع والجنس ليس بجمع لأن في تقدير سماءة تكلفاً مستغنى عنه وفرق الزمخشري بين أن يكون الضمير راجعاً إلى الجنس وأن يكون مبهماً بأن سبع سموات حال موطئة على الأول وتمييز على الثاني على ما ذكره في سورة حم السجدة قال بعضهم في حمل الضمير هنا على معنى الابهام نظر لأن الباب ليس بقياسي وإنما حمل الضمير في ربه رجلاً على أنه مبهم لأن رب لا تدخل إلا على النكرات وهذا لا يوجد في ﴿فسويهن﴾ [البقرة: ٢٩] والجواب إن نفى كونه قياسياً ليس بصحيح لأن الزمخشري وغيره قالوا في قوله تعالى: ﴿فإن كن نساء وإن كانت واحدة﴾ [النساء: ١١] وفي غيرهما أن ضمير كن وكانت يجوز أن يكون مبهماً.

النكرة فليس بشيء إذ لا مدخل في كون الضمير مبهماً لذلك كيف وقد جوز في قوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد﴾ [الإخلاص: ١] كونه ضميراً مبهماً ونظائره كثيرة فإذا أريد الإبهام أولاً ثم البيان ثانياً لنكتة خطابية جعل الضمير مبهماً يفسره ما بعده.

قوله: (**بدل أو تفسير**) أي بدل الكل من الكل إن رجع إلى الأجرام أو تفسير إن جعل مبهماً وهذا وإن فهم من قوله آنفاً يفسره ما بعده لكنه ذكره أيضاً لذكر كونها بدلاً دفعاً للإبهام في أول الأمر ولم يذكر كونها تمييزاً لظهوره من ذكر كونها تفسيراً ولم يتعرض كونها مفعولاً ثانياً لسويهن لأنه فسره بخلقهن الخ. وليس له مفعول ثانٍ ولم يجعل حالاً مقدرة لأنه خلاف الظاهر بلا داع وذكره في حم السجدة للتنبيه على الجواز.

قوله: (**فإن قيل أليس أن أصحاب الأرصاد أثبتوا تسعة أفلاك**) لعل تركه أولى من ذكره كما لا يخفى على أهله الأرصاد جمع رصد وهو معروف عند أربابه وهم الفلاسفة والمتفلسفة تسعة أفلاك سبعة للسيارة وهي القمر والزهرة وعطارد والشمس فالمريخ والمشتري وزحل والفلك الثامن للكواكب الثوابت والتاسع ويسمى الفلك الأطلس للحركة اليومية.

قوله: (**قلت فيما ذكروه شكوك وإن صح فليس في الآية نفي الزائد**) فإن أهل الشرع ليسوا قائلين بذلك على الوجه الذي أثبتوه وإن صح ذلك عند أهل الشرع لكن لا على الوجه الذي اعتقده الحكماء وهو قدمها بل مع اعتقاد حدوثها بعد عدمها وفنائها بعد وجودها فليس في الآية نفي الزائد فإن المختار عنده أن تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد نقل عن شرح جمع الجوامع وأنكر قوم العدد دون غيره فقالوا لا يدل على مخالفة حكم الزائد عليه أو الناقص عنه إلا بقرينة ففائدة التنصيص على العدد الخاص إفادة الحكم في مدلول العدد ولا يلزم إفادة خلافه في الزائد والناقص.

قوله: (**مع أنه إن ضم إليه العرش والكرسي لم يبق خلاف**) قال في آية الكرسي ولا كرسي في الحقيقة إلى قوله وقيل جسم بين يدي العرش والعرش والكرسي ليس لهما حركة عند أهل الشرع والكرسي ليس فيه الكواكب الثوابت عنده والتزام كون كل منهما على وجه ما ذهب إليه الحكماء خارج عن الإنصاف وليت شعري أنه أي حاجة مست إلى ارتكاب هذه التكلفات الباردة البعيدة عن الأذهان القويمة ومن أين يجب تطبيق ما نطق به الشرع على قواعد الفلاسفة المزخرفة.

قوله: (**فيه تعليل**) أي في قوله تعالى: ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ [البقرة: ٢٩] تعليل

قوله: فيه تعليل يعني أن جملة ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ [البقرة: ٢٩] تتميم يفيد فائدة تعليل ما ذكر قبله من الأفعال المتقنة الواقعة على أكمل وجه واحسنه وفائدة الاستدلال من تلك الأفعال على أنه تعالى عليم كامل العلم لامتناع صدور مثلها عمن لم يتصف بكمال العلم وفائدة ازاحة الشبهة في أمر المعاد الجسماني فإن قيل ازاحة الشبهة في أمر الاعادة إنما يحتاج إليها إذا دل

أي بيان لعلة الحكم السابق سواء كانت جملة تذييلية أو حالية وهي الراجح المختار إذ الجملة الحالية ظاهرة في إفادة التعليل والمراد بالعلة العلة الناقصة لا التامة إذ القرينة على أن الخلق من الفاعل المختار إنما يكون بالعلم والقدرة والإرادة قائمة كنار على علم.

قوله: (كأنه قال ولكونه عالماً بكنه الأشياء كلها خلق ما خلق على هذا النمط الأكمل والوجه الأنفع) أشار باختيار عالماً مع أن النظم عليم للإشارة إلى أن صيغة المبالغة وغير المبالغة سيان في شأنه تعالى وتعديته بالباء لتقوية العمل كما صرح به غير واحد في تعريف العلوم أو لتضمينه معنى الإحاطة فأتى بصلتها فإن انتقال الصلة للتضمين كذا قرره الفاضل الجاربردي في أوائل شرح الشافعية وإتيان الباء ليس بمختص بصيغة المبالغة حتى يقال إن أمثلة المبالغة لما خالفت أفعالها لأنها أشبهت افعل التفضيل لما فيها من الدلالة على الزيادة أعطيت حكمه في التعدية مع ما فيه من الخلل لأن ذلك وإن سلم في غيره تعالى لكنه لا يصح أو لا يحسن في شأنه تعالى لما عرفت ومثاله من غير صيغة المبالغة قوله تعالى: ﴿ألم يعلم بأن الله يرى﴾ [العلق: ١٤] قوله على هذا الوجه الأكمل وبهذا استدل علماؤنا على شمول علمه تعالى لجميع الأشياء جزئياتها وكلياتها لأن الله تعالى علم علماً أزلياً بأن العالم سيوجد على هذا النمط البديع فأوجد على هذا الأسلوب الغريب وتعلق هذا العلم قديم غير متغير فبعد تقديره في علمه الأزلي يكون خلافه ممتنعاً بالغير وإن كان ممكناً بالنظر إلى ذاته كما هو المقرر في موضعه فلا وجه لما قيل إن كلام المص يقتضي أن نظام العالم هو الأصلح الأكمل الذي لا يمكن شيء فوقه فإن هذا كلام ساقط الإمساس لهذا المقام ولا يناسب بوجه المرام[1] قوله الأنفع إشارة إلى أنه تعالى راعى الحكمة فيما خلق

الكلام السابق على ثبوتها فما الدال هنا على ذلك حتى جيئت هذه الجملة لإزالة الاختلاج عنها قلنا الدال عليه قوله تعالى: ﴿ثم يحييكم ثم إليه ترجعون﴾ [البقرة: ٢٨] وأيضاً في قوله: ﴿فأحياكم﴾ [البقرة: ٢٨] دلالة على ذلك لما ذكر أن فيه تنبيهاً على ما يدل على صحتها وهو الله تعالى لما قدر أن إحياءهم أولا قدر أن يحييهم ثانياً فإن بدء الخلق ليس بأهون عليه من اعادته ويدل عليه أيضاً لام التعليل في ﴿لكم﴾ في قوله عز وجل: ﴿خلق لكم﴾ [البقرة: ٢٩] لما ذكر أن معناه لأجل انتفاعكم في مصالح دنياكم ودينكم بالاستدلال والتعرف لما يلائمها من لذات الآخرة وآلامها ومعلوم أن لذات الآخرة وآلامها المتعرفة بما في الدنيا يكون من جنس ما في الدنيا والآلام المتوقة ادراكها على الآلات الجسمانية فادراك لذات الآخرة وآلامها لا يمكن إلا بعد البعث والمعاد الجسماني.

---

(١) قيل كما قال الغزالي ليس في الإمكان ابدع مما كان وفي الفتوحات تفصيل قلت أنكر العلماء هذا وقالوا إن الله تعالى قادر على أن يوجد عالماً آخر أكمل من هذا وأحسن وأعظم كما هو مذهبنا ثم قال إن العقيدة أن كلا من المقدورات ومعلوماته لا تتناهى كما صرح به حجة الإسلام في عقيدته وأما ما نقل عنه فقد قيل إنه دسيسة أو غفلة انتهى فالأولى أن ما نقل عنه مذهب الفلاسفة ولظهوره لم يصرح به وكلامه في موضع آخر شاهد عليه ومذهب الفلاسفة أنه ليس في مقدور الباري ما هو أبدع منها أو مراد الغزالي عدم الإمكان بالغير كما ينافي أصل الحاشية فلا معنى لحمل كلامه على الدسيسة أو الغفلة.

تفضلاً وإحساناً ما من شيء خلق إلا له نفع عظيم وإن كان مضراً بالنسبة إلى بعض لأمر جسيم وقد مر الكلام فيه مفصلاً آنفاً.

قوله: (واستدلال بأن من كان فعله على هذا النسق العجيب والترتيب الأنيق كان عليماً فإن إتقان الأفعال وإحكامها وتخصيصها بالوجه الأحسن الأنفع لا يتصور إلا من عالم حكيم رحيم) واستدلال أي أني كما أشاره إليه بقوله بأن من كان فعله الخ إشارة إلى الكبرى والتعليل استدلال من المؤثر إلى الأثر والاستدلال من الأثر إلى المؤثر وهذا نظير ما قاله في سورة الإخلاص وإخلاء جملة ﴿الله الصمد﴾ [الإخلاص: ٢] عن العاطف لأنها كالنتيجة للأولى أو الدليل عليها فيصح أن يقال هنا وهذا كالنتيجة لما قبله أو الدليل[1] عليه والواو هنا ليس للعطف بل للربط على تقدير والاعتراض لتحسين اللفظ على تقدير آخر.

قوله: (وإزاحة لما يختلج في صدورهم من أن الأبدان بعدما تفتتت وتبددت أجزاؤها واتصلت بما يشاكلها كيف يجمع أجزاء كل بدن مرة ثانية) أي فيه إزاحة وإزالة لما يختلج الاختلاج حركة ضعيفة وتقلقل يسير في صدورهم أي في صدور الكفار بعد ما تفتتت أي تكسرت واتصلت بما يشاكلها أي اتصلت بعد انقلابها تراباً بما يشاكلها بما يشابهها من التراب وقيل كاتصال الأجزاء المائية بالماء والترابية بالتراب وكذا البواقي انتهى. وهذا مسلك الفلاسفة وأشار إليه المص في مواضع عديدة كيف يجمع استفهام إنكار للوقوع وهذا لا يلائم التعبير بالاختلاج الذي يشعر الضعف.

قوله: (بحيث لا يشذ منها شيء ولا ينظم إليها ما لم يكن معها فيعاد منها كما كان) من الأجزاء الأصلية للبدن وهي الباقي من أول عمره إلى آخره لا جميع الأجزاء على الإطلاق كما في المواقف فإنه لو شذ شيء منها أو انضم إليها ما لم يكن معها فيعاد منها كما كان يكون استئنافاً لا معاداً.

قوله: (ونظيره قوله تعالى: ﴿وهو بكل خلق عليم﴾ [يس: ٧٩]) في اشتماله التعليل والاستدلال والإزاحة قوله تعالى: ﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾ [يس: ٧٩] نقل مولانا سعدي أنه قال أبو نصر الفارابي الذي وسم بالمتعلم الثاني إذا قرأ هذه الآية كان يقول وددت أن هذا العالم الرباني يشير إلى أرسطو أوقف على هذا القياس الجلي.

قوله: (واعلم أن صحة الحشر مبنية على ثلاث مقدمات وقد برهن عليها في هاتين

قوله: وقد برهن عليها في هاتين الآيتين أي برهن على صحة الحشر في هاتين الآيتين وهما قوله تعالى: ﴿وكنتم أمواتاً فأحياكم﴾ [البقرة: ٢٨] إلى آخره وقوله: ﴿وهو الذي خلق لكم﴾ [البقرة: ٢٩] إلى قوله: ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ [البقرة: ٢٩] قوله أما الأولى أي المقدمة الأولى من تلك الثلاث الخ حاصل ما ذكره أن صحة الحشر والإعادة تتوقف على قابلية المحل للإعادة

---

(١) وينكشف من هذا البيان ضعف الابحاث الثلاثة للفاضل عصام الدين.

الآيتين أما الأولى فهو أن مواد الأبدان قابلة للجمع والحياة وأشار إلى البرهان عليها بقوله: ﴿وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم﴾ [البقرة: ٢٨] **فإن تعاقب الافتراق والاجتماع والموت والحياة عليها يدل على أنها قابلة لها بذاتها وما بالذات يأبى أن يزول ويتغير)** أن صحة الحشر أي حشر الأجساد وإنما احتاج إلى بيان إمكان الحشر بدليل عقلي مؤيد بدليل نقلي لأنه لو لم يكن ممكناً لاحتيج إلى تأويل النصوص الناطقة بوقوعه كالآيات المشعرة بالجسمية والمكان وغير ذلك مما يستحيل اتصافه تعالى به فلا بد من بيان إمكانه أولاً وعن هذا تصدى لبيانه فقال واعلم الخ. والمراد بالمقدمات ما يتوقف عليها صحة الحشر وإنما عبر بها لأنها تكون جزء برهان حين رتب الدليل على قانون الميزان وقد برهن عليها في الخ أي أشير إلى البرهان عليها إذ الغرض المسوق له بيان النعمة كما أشار إليها بقوله في أول هذه الآية بيان نعمة أخرى مترتبة على الأولى قوله للجمع أي الاجتماع على أن يكون الجمع مصدر مبني للمفعول قوله وأشار إلى البرهان الخ. دليل على ما ذكرناه من أن المراد بقوله وقد برهن وقد أشير إليه قوله بقوله تعالى: ﴿وكنتم أمواتاً﴾ [البقرة: ٢٨] أما دلالته على أنها قابلة للاجتماع فلأن المراد بكونهم أمواتاً كونهم عناصر وأغذية متفرقة مجتمعة وبهذا البيان ظهر حسن تعرضه فيما سلف كونهم عناصر وأغذية وأخلاطاً وما عداها من النطف الخ. غير متفرقة ولما كان مواد الأبدان القابلة للجمع والحياة الثانية متحول منقلبة من المواد التي قبلت للجمع والحياة الأولى فهي عين تلك المواد فلا إشكال وأما دلالته على أنها قابلة للحياة الثانية فظاهر وإلى ما ذكرناه من التفصيل أشار طاب الله ثراه بقوله فإن تعاقب الافتراق الخ. قوله والاجتماع دليل على تفسيرنا الجمع فيما مر

وعلى قدرة المعيد على ذلك وعلى علمه بالأجزاء المتفتتة للمعاد المتفرقة كل منها إلى مكان سحيق المختلطة بغيرها من أجزاء الأجسام الأخر بحيث لا يكاد يتميز بعضها عن بعض بالنسبة إلى العلم البشري فأشار إلى المقدمة الأولى وهي قابلية المحل بقوله: ﴿وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم﴾ [البقرة: ٢٨] وإلى الثانية بذلك وبقوله: ﴿وهو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسويهن سبع سموات﴾ [البقرة: ٢٩] وإلى الثالثة بذلك الفعل المتقن وبقوله: ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ [البقرة: ٢٩] قوله وأشار إلى وجه اثباتهما أي إلى وجه اثبات قدرته تعالى على ذلك وعلمه أما الأول فإنه قادر على ابدائهم المدلول بقوله: ﴿فأحياكم﴾ [البقرة: ٢٨] وإبداء ما هو أعظم خلقاً وأعظم صنعاً بقوله: ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ [البقرة: ٢٩] الآية ليستدل بذلك على أنه تعالى اقدر على إعادتهم وإحيائهم ثانياً لأن جمع الأجزاء الموجودة أهون من الايجاد من عدم صرف عند عقولنا وإلا فهما أي الابداء والإعادة بالنسبة إلى قدرة الصانع تعالى على السوية لا تفاوت بينهما فالتفضيل المستفاد من قوله أقدر على إعادتهم إنما هو بالنسبة إلى العقول البشرية لا بمعنى أن الاعادة أهون وأيسر من الابداء بالنسبة إلى قدرة الله تعالى وأما الثاني فإنه تعالى خلق ما خلق خلقاً محكماً مراعى فيه مصالحهم فإن مثل هذا الخلق الكامل يدل على كمال علم الخالق وبالغ حكمته فيعلم تلك الأجزاء المتفرقة ويعلم أن أي جزء لأي شخص فيجمعها بقدرته النافذة ويجعلها شخصاً كما كان.

بالاجتماع قوله تعاقب الافتراق الخ. بناء على شمول الموت لعدم الأول كما مر توضيحه ومن وهم أنه لا تعاقب بينهما بل تعقيب الاجتماع بالافتراق وتعقيب الحياة بالموت بدون العكس فقد وهم وكأنه غفل عن معنى قوله تعالى: ﴿وكنتم أمواتاً﴾ [البقرة: ٢٨] الخ. فإنه لا جرم إن العكس متحقق بأي معنى كان قوله يدل على أنها الخ وأما احتمال اشتراطه بشيء آخر فاحتمال ناشئ لا عن دليل فلا يعبأ به.

قوله: **(وأما الثانية والثالثة فإنه عز وجل عالم بها وبمواقعها قادر على جمعها وإحيائها وأشار إلى وجه إثباتهما بأنه تعالى قادر على إبدائهم وإبداء ما هو أعظم خلقاً وأعجب صنعاً فكان أقدر على إعادتهم وإحيائهم)** أي المقدمة الثانية والثالثة فإنه عالم بكل شيء علماً تفصيلياً فهو تعالى عالم بها أي بمواد كل أحد مختصة به ومع ذلك عالم أيضاً بمواقعها بأمكنتها ولو كان متفرقاً في أماكن مختلفة واستوضح بقصة إبراهيم عليه السلام حيث قال تعالى: ﴿فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً﴾ [البقرة: ٢٦٠] الآية وفيه تأييد لما ذكرنا في أول الدرس من أن مراده بقوله فيه تعليل أي فيه بيان علة هي جزء من العلة التامة فلا تغفل[1] قادر على جمعها قوله وإبداء ما هو أعظم الخ. وهو السموات والأرض وصيغة التفضيل في أعظم وأعجب وأقدر بالنسبة إلينا وأما بالنسبة إلى الحي القيوم فالكل سواء وبهذا القدر تم بيان المقدمات الناطقة بإمكان الحشر ولما أمكن حشر الأجساد وأخبر الشرع بوقوعه فلا بد أن يعتقده على الوجه الذي ورد في الشرع وثبت بالدليل النقلي إلى أقصى الغاية حتى نقل عن الإمام الرازي أن الإيمان بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا يجتمع مع إنكار الحشر.

قوله: **(وأنه خلق ما خلق خلقاً مستوياً حكماً من غير تفاوت واختلال مراعًى فيه مصالحهم وسد حاجاتهم وذلك دليل على تناهي علمه وكمال حكمته جلت قدرته ودقت حكمته وقد سكن نافع وأبو عمرو والكسائي الهاء من نحو فهو وهو تشبيهاً له بعضد)** بيان لتناهي علمه تعالى بكل شيء استظهاراً لما ذكره من أنه عالم بمواد الأبدان ومواقعها والمعنى وأنه أوجد ما أوجده خلقاً مستوياً بأن جعل له ما به يتأتى كماله قال في تفسير قوله تعالى: ﴿قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه﴾ [طه: ٥٠] صورته وشكله الذي يطابق كماله الممكن له وهو المراد بالاستواء هنا لا تساوي الأجزاء فقط ولهذا قال محكماً من غير تفاوت الخ. وهو الاختلاف وعدم تناسب ما به يتأتى كماله من الفوت مراعًى فيه مصالحهم أي منافعهم تلطفاً وكرماً وذلك دليل أي دليل أني يفيد العلم بذلك المذكور أعني

قوله: تشبيهاً له بعضد يعني أن قياس إسكان المضموم والمكسور إنما يكون في كلمة واحدة وزنها فعل بفتح الفاء وضم العين نحو عضد أو بكسر العين نحو كتف وأما مثل وهو وفهو وفهي فمركب من كلمتين هما حرف العطف والضمير فوجه جواز الإسكان فيها تشبيه وهو وفهو بعضد وتشبيه فهي بكتف.

كونه تعالى عالماً بالأشياء كلها كلياتها وجزئياتها موجوداتها ومعدوماتها كما أن تناهي العلم علة لوجود الأشياء على هذا النمط الغريب كما مر. الهاء في قوله وهو تسكين هاء هو بعد حرف العطف لغة فصيحة لأنه معها يشبه كلمة واحدة مضمومة العين وقد صرح الأئمة بأن الكلمة التي مضمومة العين يجوز تسكينها للتخفيف كعضد ورسل قوله فهو بالفاء إشارة إلى أن هذا الجواز غير مختص بالواو.

قوله تعالى: وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾

﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾ [البقرة: ٣٠].

قوله: (تعداد لنعمة ثالثة) تفنن في البيان حيث قال في قوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم﴾ [البقرة: ٢٩] بيان نعمة أخرى وهنا تعداد الخ النعمة الأولى نعمة الإيجاد واللباس الحياة المشير إليها بقوله تعالى: ﴿كيف تكفرون بالله﴾ [البقرة: ٢٨] الآية والثانية: ﴿خلق ما في الأرض﴾ من النعم الدنيوية والأخروية والثالثة خلق أبينا وكل نعمة من النعم الثلاثة مشتملة على نعم لا تحصى وكون هذه النعمة ثالثة بالنسبة إلى الذكر وإلا فبالنسبة إلى الوجود مقدمة على سائر النعم ولعل الترتيب الذكري أنه مع أن السوق يقتضي هذا الترتيب الذكري إن الإنسان غيور فإن نظر إلى ما أنعم الله به عليه حمله حب النعمة على الشكر والفكر في آلاء الله تعالى ورضي به ولا ريب أن نعمة الإيجاد والإحياء إنعام عليهم والنعمة الثانية مترتبة على الأولى والثالثة نعمة على أبينا بالذات وعلينا بالواسطة.

قوله: (تعم الناس كلهم) ليس بمختص بآدم عليه السلام كما يوهمه قوله تعالى: ﴿وإذ قال ربك﴾ إلى ﴿خليفة﴾ [البقرة: ٣٠] الآية إذ المراد بالخليفة آدم عليه السلام كما سيصرح به وأشار إليه هنا بقوله: **(فإن خلق آدم وإكرامه وتفضيله على ملائكته بأن أمرهم بالسجود)** المستفاد من قوله ﴿جاعل﴾ سواء كان من جعل بمعنى خلق أو بمعنى صير قوله **(إنعام يعم ذريته)** عبر بالإنعام هنا وقد قال أولاً نعمة إذ الخلق وغيره وصف له تعالى فهو إنعام وأثره المترتب عليه نعمة يعم ذريته أما الخلق فظاهر وأما إكرامه وتفضيله فبالنسبة إلى الخواص أو بالنظر إلى أن إكرام الأب إكرام للولد وإن لم يكن الولد مكرماً بذلك الإكرام وسيصرح في تفسير قوله تعالى: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ [البقرة: ٣٤] الآية إن أمرهم بالسجود نعمة رابعة عدها عليهم فكيف يعد هنا من جملة النعمة الثالثة فالأولى أن يقال هنا فإن خلق آدم وجعله خليفة وإكرامه بذلك انعام الخ.

قوله: تعداد لنعمة ثالثة نعم الناس كلهم ويشعر قوله نعم الناس كلهم بأن خصوص النعمتين الأوليين إنما جاء من التعلق بالمخاطبين لا من عدم وجودهما فيمن قبلهم ومن بعدهم وإلا فهما يعمان جميع الناس أيضاً.

قوله: وتفضيله على ملكوته أي على عالم الملك.

قوله: (**وإذ ظرف وضع لزمان نسبة ماضية**) أي لزمان نسبة تامة ماضية والقرينة قوله ولذلك يجب إضافتهما إلى الجمل والنسبة في الجمل لا تكون إلا تامة (**وقع فيه**) أي في ذلك الزمان (**أخرى**) أي نسبة أخرى تامة قوله (**كما وضع إذ الزمان نسبة مستقبلة يقع فيه أخرى**) بينه استطراداً لكمال المناسبة بينهما ولكون كل منهما مستعملاً في موضع الآخر ولهذا قيل وهذا هو الغالب في الاستعمال نحو قوله تعالى: ﴿فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا﴾ [التوبة: ٤٠] كما وضع إذ الزمان نسبة أي نسبة تامة أيضاً بقرينة قوله ولذلك يجب إضافتهما إلى آخره وهذا هو الغالب في الاستعمال.

قوله: (**ولذلك**) أي ولكون وضعهما لزمان نسبة تامة (**يجب إضافتهما إلى الجمل**) التي وضعت بالوضع النوعي لإفادة النسبة التامة والنسبة الأولى هي النسبة المتضمنة في الجملة المضاف إليها والثانية نسبة العامل ولم ينبهوا على كون عاملهما جملة إذ المراد بالنسبة النسبة التامة كما عرفت فلا بد من كون عاملهما جملة وإن كانت جزء الجملة هو العامل وحده كما أن المضاف إليه يكون مضمون الجملة (**كحيث في المكان**) فإنه ظرف مكان يجب الإضافة أيضاً إلى الجملة اسمية كانت أو فعلية نقل عن الرضي الظروف الواجبة الإضافة إلى الجمل بالوضع ثلاثة لا غير حيث في المكان وإذ وإذا في الزمان انتهى. ويخدشه قول ابن الحاجب ولا يضاف إلا إلى جملة في الأكثر وفي الجامي وقد جاء:

أمـا تـرى حـيـث سـهـيـل طـالـعـا

فحيث فيه مضاف إلى مفرد وهو سهيل مفعول ترى فدعوى الوجوب مشكل وأطلق الجمل إشارة إلى أن إذ تضاف إلى الجملة الاسمية والفعلية إذ ليس فيها معنى الشرط وأما

قوله: وإذا ظرف وضع لزمان نسبة ماضية وقع فيه أخرى والمراد من النسبة هي نسبة الحدث إلى الذات ولا بد أن تقع هذه في زمان من الأزمنة وكلمة إذ وإذا تقتضي كل واحدة منهما نسبتين واقعتين في زمان واحد فإن كان ذلك الزمان ماضياً كان المقام مقام إذ وإن كان مستقبلاً كان الموضع موضع إذا مثلاً إذا قلت أكرمته إذ أهانني كان معناه أكرمته وقت اهانته إياي في الزمان الماضي فإن نسبة كل من فعلي الإكرام والإهانة إلى فاعله وقعتا في زمان واحد ماضٍ وذلك الزمان هو ما وضع له لفظ إذ وكذا إذا قلت أكرمه إذا أهانني معناه أكرمه وقت إهانته إياي في زمان مستقبل فلفظ إذا موضوع لزمان نسبة مستقلة هي نسبة الإهانة إلى الفاعل في المستقبل وقع في ذلك الزمان نسبة أخرى هي نسبة الإكرام إلى المتكلم قيل فيه نظر لأن إذا قد يقع اسماً لا ظرفاً كما إذا يقوم زيد إذا يقعد عمرو فإن الأول مرفوع على الابتداء والثاني على الخبرية معناه وقت قيام زيد وقت قعود عمرو.

قوله: ولذلك يجب إضافتهما إلى الجمل أي ولكون وضعهما لزمان النسبة وجب إضافتهما إلى ما فيه نسبة تامة كالجمل كحيث في المكان فإن حيث موضوع لمكان نسبة وقع فيه نسبة أخرى فإذا قلت جلست حيث جلس زيد كان معناه جلست في مكان جلس فيه زيد فإنه قد وقع النسبتان اعني نسبة الجلوسين إلى فاعليهما في مكان واحد ولذلك وجب إضافته أيضاً إلى الجملة.

إذا فلا تضاف إلا إلى الجملة الفعلية على الأصح لتضمنها معنى الشرط **(وبنيتا تشبيهاً لهما بالموصولات واستعملتا)** أي إذ وإذا **(للتعليل)** ناظر إلى إذ **(والمجازاة)** ناظر إلى إذا مثل قوله تعالى: ﴿ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم﴾ [الزخرف: ٣٩] الآية أي لأجل ظلمكم وهو معنى حقيقي له كما هو الظاهر أو مجاز بمعونة المقام وهو ضعيف إذ لا يظهر علاقة بين زمان نسبة ماضية وبين التعليل وكذا ورد إذا شرطية لكن لا تجزم بها في السعة والجزم في قوله وإذا تصبك خصاصة فتجمل للضرورة هذا عند البصريين فإنهم ذهبوا إلى أن إذا حقيقة في الظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما أضيف إليه يضاف إلى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل للظرف من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى: ﴿والليل إذا يغشى﴾ [الليل: ١] أي وقت غشيانه على أنه بدل من الليل وقد يستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف وإليه ذهب الإمامين وعند الكوفيين كلمة إذا مشتركة بين الوقت والشرط فإذا استعملت في الشرط لم يبق معنى الوقت وصارت بمعنى إن[١] وإذا استعملت في الظرف لإيراد معنى الشرط وإليه ذهب الإمام الأعظم أبو حنيفة قيل ولك أن تجعله راجعاً لهما معاً لأن إذا وحيث بل سائر الظروف يستعمل للتعليل عند الزمخشري لاستواء مؤدى التعليل والظرف في قولك ضربته لإساءته وضربته إذا أساء لأنك إذا ضربته في وقت إساءته فإنما ضربته فيه لوجود إساءته فيه فأجري مجرى التعليل كما أشار إليه الزمخشري في سورة محمد وارتضاه شراح المفتاح وكذا تستعمل شرطية مع زيادة ما معها وهي جازمة انتهى. ولا يخفى ضعفه[٢].

قوله: (ومحلهما النصب أبداً على الظرفية فإنهما من الظروف الغير المتصرفة لما

قوله: وبنيتا تشبيهاً بالموصولات في الاحتياج إلى الغير وعدم استقلالهما بدون الإضافة إلى شيء كما أن الموصولات لا تستقل في افاد المعنى على التمام بدون صلاتها وبنيت الموصولات تشبيهاً لها أيضاً بالحروف في عدم الاستقلال والاحتياج إلى الغير فكما أن الحروف لا تستقل بالمفهومية بدون ذكر متعلقاتها كذلك الموصولات لا تستعمل ولا تفيد المعاني على التمام إلا بصلاتها.

قوله: واستعملتا للتعليل والمجازاة التعليل نسب لإذ والمجازاة لإذا لكثرة استعمال إذ في التعليل وإذا في المجازاة.

قوله: ومحلهما النصب أبداً على الظرفية هذا بناء على ما ذكره من أصل وضعهما وإلا فقد يكون إذا اسماً مرفوعاً على الابتداء والخبر كما في المثال المذكور.

---

(١) فيه نوع إشارة إلى أن إذا حينئذٍ حرف لا اسم وعن هذا نقل عن الرضي أن الأولى حرفيتها ح إذ لا معنى لتأويلها بالوقت انتهى فالأولى أن يردد ويقال إن لم يسقط معنى الوقت حين استعمل في الشرطية كما ذهب إليه البصريون فهو اسم وإن سقط معنى الوقت حينئذٍ كما اختاره الكوفيون فالأولى كونه حرفاً وما ذكره الرضي غير مرضي عند البصريين.

(٢) وقد يجيء إذا للمفاجأة لكن التحقيق أنها أيضاً ظرفية تستدعي متعلقاً ينصبها وجملة يضاف إليها لكن خصت بأن يكون المتعلق فعل المفاجأة.

ذكرنا) وهذا يشعر أنهما لا يخرجان عن الظرفية ولا يلائم بعض ما ذكر من أن إذ للتعليل وإذا للشرطية مع سقوط معنى الوقت أو العكس على احتمال فليتأمل وأفاد أنه لا يكون محلهما النصب على المفعولية أصلاً ولهذا احتاج إلى تأويل كلام يظن أن محله منصوب على كونه مفعولاً به ولهذا قال: **(وأما قوله تعالى: ﴿واذكر أخا عاد إذ أنذر قومه﴾** [الأحقاف: ٢١] **ونحوه)** فلا إشكال بأنه قد يكون مجروراً في نحو يومئذٍ إذ قيد أبداً ناظر إلى الظرفية لا النصب يعني أنهما إذا نصبا محلاً فنصبهما لا يكون إلا على الظرفية لا على المفعولية يرشدك قوله وأما قوله تعالى اهـ وجعل أبداً قيداً لمجموع قوله النصب على الظرفية سخيف لما عرفت من أنه قد يكون مجروراً وأيضاً قد يخرج عن الظرفية فيكون مرفوعاً إذا يقوم زيد إذا يقعد عمرو على أنه اسم ظرف لا ظرف والقول بأن الحكم حينئذٍ أكثري ونحوه تكلف بلا داع فلا غبار في كلامه سوى أنه يفهم من كلامه أنهما لا يخرجان عن الظرفية حين النصب مع أنهما لا سيما إذا تخرج عن الظرفية وتتمحض للشرطية كما هو مذهب الكوفيين وجوابه أنه اختار مذهب البصريين فيظهر ضعف ما قيل إن قول المصنف محلهما النصب أبداً على الظرفية لا يوافق مذهباً من المذاهب الخ. كأنه جعل أبداً قيداً للمجموع وقد بان خلافه وشيد أركانه.

قوله: (فعلى تأويل اذكر الحادث إذ كان كذا فحذف الحادث وأقيم الظرف مقامه) فالحادث هو المفعول به لكنه حذف للاختصار وأقيم الظرف مقامه بمعنى أنه جعل الظرف دليلاً على المفعول لا إقامته مقام عامله حتى ينتقل إعرابه إليه كذا قالوا ولو حمل على ظاهره وجعل الظرف قائماً مقام عامله ومفعولاً به توسعاً لم يبعد بل يناسب المبالغة والبلاغة فإن ذكر الوقت يشعر الحادث الذي وقع فيه فيكون أبلغ من حيث إن الوقت إذا استحضر كانت الحوادث حاضرة بتفاصيلها كأنها مشاهدة عياناً وذهب بعضهم إلى أنه منصوب على المفعولية بالتأويل الذي ذكرناه واختار المص مسلك الجمهور ولما كان الذكر متعلقاً بالحادث فلا إشكال بأن الذكر ليس في ذلك الوقت فالوقت ليس ظرفاً لاذكر بل الحادث فهو عامل في إذ لا أذكر فقوله **(وعامله في الآية قالوا أو اذكر على التأويل**

قوله: فإنهما من الظروف الغير المتصرفة أي المبنية الغير المعربة إعراباً ظاهراً لما ذكر أنهما بنيتا تشبيهاً بالموصولات قوله وأما قوله تعالى: ﴿واذكر أخا عاد إذ أنذر قومه﴾ [الأحقاف: ٢١] لما حكم بأنهما منصوبان أبداً على الظرفية ورد عليه أن إذ في قوله تعالى: ﴿واذكر أخا عاد إذ أنذر قومه﴾ [الأحقاف: ٢١] منصوب على أنه مفعول به لا ذكر لا على الظرفية فأجاب عنه بأنه في تأويل واذكر لحادث وقت إنذاره قومه فيكون انتصابه على الظرفية.

قوله: وعامله في الآية قالوا أو اذكر على التأويل المذكور تقدير المعنى على الأول ﴿وقالت الملائكة أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء﴾ [البقرة: ٣٠] وقت قول ربك لهم ﴿إني جاعل﴾ [البقرة: ٣٠] الآية فعلى هذا تكون الجملة بما فيها وما يتبعها عطفاً على ما قبلها عطف قصة على قصة من غير التفات إلى ما قبلها من الجمل إنشاء واخباراً وقد سبق في عطف وبشر

المذكور) بناء على المسامحة إلا أن يقال أن اذكر عامل في الظرف باعتبار وقوع المفعول به فيه نحو رميت الصيد في الحرم وهذا هو الظاهر وبه يظهر كون نسبة عاملة تامة أيضاً قوله: **(لأنه جاء معمولاً له صريحاً في القرآن كثيراً)** استدلال على كون المقدر اذكر وإذا كان العامل في الآية قالوا فيراد بالزمان الذي وقع النسبتان فيه الوقت المتسع فإذا صح كون المذكور عاملاً فما الباعث إلى العدول عنه إلى التقدير وإلى كونه مضمراً **(أو مضمر دل عليه مضمون الآية المتقدمة مثل وبدأ خلقكم إذ قال ربك)**.

قوله: (وعلى هذا فالجملة معطوفة على خلق لكم داخلة في حكم الصلة) الخ لأن الجامع بين المسندين حينئذٍ ظاهر لكن ذكر ربك حينئذٍ من قبيل وضع المظهر موضع المضمر وأيضاً يراد بالوقت الأمر الممتد الذي يسع البدء المذكور والقول ولا ريب في تكلفه ولعل لهذا أخره وأما إذا كان منصوباً بقالوا فالجملة معطوفة على الكلام السابق عطف القصة على القصة باذكر لكونها متعددة ومتناسبة في الغرض المسوق له وهو بيان النعم على نوع الإنسان وأما إذا انتصب فمعطوف على مقدر يفهم من الفحوى أي أحمد الله

على ما تقدمه من قصة الكفرة والمنافقين أنه لا يجب في هذا الضرب من العطف مراعاة التوافق في الخبرية والإنشائية والمعطوف عليه هو القصة المبتدأة من قوله: ﴿كيف تكفرون بالله﴾ [البقرة: ٢٨] مع قوله: ﴿إن الله لا يستحي﴾ [البقرة: ٢٦] إلى قوله: ﴿بكل شيء عليم﴾ [البقرة: ٢٩] لأن المجموع قصة واحدة في المساق والغرض والمعنى على الثاني اذكر الحادث وقت قول ربك للملائكة ﴿إني جاعل﴾ قال بعض شراح الكشاف هذا الوجه اوجه لأن تقدير اذكر يقتضي تذكيراً متجدداً فيكون كقصة مستقلة ولا كذلك الوجه الأول فيكون قوله: ﴿هو الذي خلق لكم﴾ [البقرة: ٢٩] تذكيراً لدلائل الآفاق وهذه دلائل الأنفس إما على كونها نعمة من الله أو هي بنفسها آية قيل فيه نظر لأنه يحتاج إلى اضمار لاسيما في تقدير المص فإن فيه زيادة تقدير لأن المقدر عنده ذكر الحادث والأصل عدم التقدير ولعل في قول المص لأنه جاء معمولاً صريحاً في القرآن كثيراً أي لأن إذ جاء معمولاً لاذكر صريحاً مجيئاً في كلام الله كما في قوله تعالى: ﴿واذكر أخا عاد إذ أنذر﴾ [الأحقاف: ٢١] وقوله ﴿واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها﴾ [مريم: ١٦] ﴿واذكر في الكتاب إبراهيم إنه كان صديقاً نبياً إذ قال لأبيه﴾ [مريم: ٤١، ٤٢] إشارة إلى جواب هذا النظر حاصله أن المحذوف المقدر بالقرينة كالمذكور صريحاً يدل عليه عطف قوله أو مضمر على قوله أو اذكر فإنه يشعر بأن الاضمار في تقدير اذكر وإلا فلا وجه في عطفه عليه بأو لأن كلا من باب إضمار العامل قال التفتازاني الأحسن أن يجعل هذا الأمر عطفاً على محذوف قبله أي اشكروا النعمة في خلق الأرض والسماء واذكروا ﴿إذ قال ربك﴾.

قوله: داخلة في حكم الصلة والتقدير هو الذي بدأ خلقكم ﴿إذ قال ربك﴾ فيكون ربك ظاهراً موضوعاً موضع المضمر لأن المقام حينئذٍ مقام إذ قال للملائكة بالإضمار فلعل النكتة في ذلك الاشعار بأن جعل آدم خليفة في الأرض واختياره للخلافة دون الملائكة وتفضيله عليهم بتعليم الأسماء وتكريمه بأمر الملائكة بالسجود له تربية منه تعالى له وآية تربية تساوي هذه التربية أو تدانيها خصوصاً إذا كان المراد خليفة مني.

على هذه النعم الجسام واذكر أو تذكر أو تفكر في هذه الإنعامات التي لا تحصى واذكر وأما عطفه على ﴿بشر الذين آمنوا﴾ وجعل ما بينهما اعتراضاً فبعيد إما لفظاً فظاهر وإما معنى فلأن تحقق نكتة الاعتراض في كل جملة من الجمل المتخللة بينهما غير واضحة ولو فرض تحققها فيها لاحتاج إلى فكر عميق ونظر دقيق.

قوله: (وعن معمر) بفتح الميمين وسكون العين من أفاضل أهل التفسير والحديث شيخ البخاري ومسلم رحمهما الله تعالى اسمه أبو عبيدة **(أنه مزيد)** أي إن إذ هنا زائدة قيل أنكره الزجاج لأن زيادة الاسم نادر فعلى هذا يكون قوله تعالى ﴿قالوا أتجعل﴾ استئنافاً بيانياً جواباً لسؤال مقدر قوله **(والملائكة جمع ملأك على الأصل)** يعني أن أصل ملك ملأك حذفت الهمزة لكثرة الاستعمال فالتخفيف بحذف الهمزة يناسب كثرة الاستعمال فحين الجمع رد إلى أصله فجمع على أصله فقيل ملائكة بالهمزة ولا خلاف في أن أصل ملك وقد جاء على الأصل في قوله:

ولست لأنسي ولكن لملأك تنزل في جو السماء يصوب

قوله على الأصل إشارة إلى رد ما اختاره ابن كيسان فإنه قال أصله مألك وزنه فعال على أن الهمزة زائدة لأن تسميتهم بالملائكة لفرط قوتهم وجميع متصرفات م ل ك دائر مع معنى القوة والشدة كالملك والمالك واختار المص كونها أصلية والميم زائدة مع كونه مقلوباً من مألك **(كالشمائل في جمع شمأل)** على أن الهمزة في شمأل زائدة لمجيء مشمل بمعناه ويجعل التشبيه حينئذٍ في مجرد الهيئة والصورة من غير نظر إلى زيادة همزة وأصالتها ولو أجري الكلام على مسلك ابن كيسان فالتشبيه في بابه **(والتاء لتأنيث الجمع)** لأن الجمع بمعنى الجماعة.

قوله: (وهو مقلوب مألك من الألوكة وهي الرسالة) فالهمزة مقدمة على اللام وإلى

قوله: والملائكة جمع ملأك على الأصل أي أصل مفرده ملأك بالهمزة ثم حذفت الهمزة لكثرة الاستعمال فلما جمعوه ردوه إلى الأصل يعني ليس الملائكة جمع ملك لأن فعلاً لا يجمع على فعائلة ولكن أصل ملك ملأك وزن فعلل وفعلل يجمع على فعالل كما أن شمائل وهي الرياح جمع شمأل بالهمزة لا شمال لأن فعالاً لا يجمع على فعايل فظهر منه أن شمالاً أصله شمأل بالهمزة ثم تركت همزته لكثرة الاستعمال فلما جمع رد إلى الأصل وقد يستعمل المفرد أيضاً مع الهمزة كما أنشده الزجاج لبعضهم:

فلست لأنسي ولكن لملأك تنزل من جو السماء يصوب

قوله: والتاء لتأنيث الجمع أي التاء في ملائكة لتأنيث الجمع معناه لتأكيد تأنيث الجماعة وعبارة المفصل لتأكيد معنى الجمع ونظيره القشاعمة والصياقلة القشاعمة جمع قشعم بضم القاف والعين وهو النسر المسن.

قوله: وهو مقلوب مألك وهو المشهور بين أهل اللغة نقله الجوهري عن الكسائي والأزهري عن الليث وابن السكيت وهو من الألوكة وهذا يشير إلى أن الهمزة أصلية من نفس الكلمة والميم

هذا ذهب الكسائي والليث والأزهري واختاره المص لأن معنى مأخذ الاشتقاق وهو الألوكة متحققة فيهم مع إشعار التعظيم بأنهم رسل الله تعالى دون ما اختاره ابن كيسان وإن كان معنى القوة والشدة يعم الملائكة وشتان ما بين المعنيين فلا جرم أنه يحتاج إلى القلب وأنكر بعضهم القلب وجعله من لاك بمعنى أرسل ولما لم يشتهر لاك بمعنى أرسل اشتهار الألوكة لم يرض به المص ولم يلتفت إليه ولا ينافي القلب قوله على الأصل إذ مراده بقوله على الأصل كون همزته أصلية فلا يضره القلب وقيل لأن أصله مألك حينئذٍ ولو جمع لقيل مآلك كمآدب لكنه بعد القلب صار أصلاً ثانياً له ولا يخفى بعده.

قوله: (**لأنهم وسائط بين الله وبين الناس فهم رسل الله**) إشارة إلى جواب ما قيل إن معنى الشدة والقوة تعم الملائكة كلهم وكفاك قوله تعالى: ﴿يسبحون الليل والنهار لا يفترون﴾ [الأنبياء: ٢٠] وأما الرسالة فلا لقوله تعالى: ﴿يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس﴾ [الحج: ٧٥] الآية فالراجح مسلك ابن كيسان فأشار إلى جوابه بقوله لأنهم أي

زائدة قال ابن كيسان الهمزة زائدة وهو من ملك لدورانه مع القوة والشدة في مالك وملك وملك وملك العجين إذا شدد عجنه قال التفتازاني ظاهر كلام صاحب الكشاف أن الهمزة زائدة وأن اشتقاقه من ملك «أقول» لعله أخذ هذا المعنى من كلامه حيث شبهه بالشمائل وهمزته زائدة ورد باحتمال إرادة الشبه الصوري مع قطع النظر عن زيادة الهمزة وأصالتها قيل الوجه أن يكون الهمزة زائدة والميم أصلياً واشتقاقه من ملك لأن الملك اسم جنس يعم جميع الملائكة لوجود معنى القوة والشدة في جميعهم بخلاف معنى الألوكة فإنه لا يعم الجميع لقوله تعالى: ﴿يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس﴾ [الحج: ٧٥] واعتبار المعنى لترجيح تسمية الكل باسم الملك أولى وأصوب من اعتبار المعنى الخاص لبعضهم إذ لو كان مرجح التسمية هذا المعنى الخاص اعني معنى الألوكة لما صح أن يسمى غير الرسل منهم باسم الملك لعدم وجود المرجح فيه فلعل اختيار المص القلب بناء على المشهور بين ائمة اللغة وإلا فالحق أن يكون من ملك العجين لعموم هذا المعنى لكل من يسمى باسم الملك.

قوله: فهم رسل الله أو كالرسل إليهم كأنه أراد بقوله فهم رسل الله الرسالة المتعارفة المشهورة كرسالة جبريل عليه السلام وبقوله كالرسل الرسالة المتعارفة لعله أراد بهم العقول المجردة فإن النفس إذا تزكت عن دنس الطبيعة وتطهرت عن الرذائل حصلت لها مناسبة بينها وبين المجردات واتصلت بهم وبذلك انتقشت بما فيهم من صور العلوم الغيبية فينتقل منها إلى القوة التخيلية ومنها إلى الحس المشترك فيرى كالشاهد المحسوس وربما يعلو ويشتد الاتصال فيسمع كلام منظوم من مشاهد يخاطبه وهو الوحي عند الحكماء الإسلامية فكانت افاضة العلوم منهم إلى نفوس الأنبياء عليهم السلام بمنزلة تبليغ الرسل العلوم الإلهية عن الله تعالى إلى العباد فشبهوا من هذه الجهة بالرسل ويشبه أن اختيار القاضي القلب في اسم الملك وكونه من الألوكة بناء على رأي الحكماء فإن المراد بالملائكة عندهم العقول ليس إلا ومعنى الألوكة عام لجميع الملائكة على المعنى المذكور فكون معنى الألوكة مرجحاً لتسمية الجميع باسم الملك على هذا المعنى لوجوده في جميعهم فحينئذٍ تكون اللام للاستغراق العرفي كجمع الأمير الصاغة وأما العهد فليس بمناسب في مثل هذا المقام.

الملائكة كلهم وسائط الخ وحاصله أن الرسالة تعم الملائكة كلهم أما بالنسبة إلى مبلغ الوحي فظاهر وأما بالنسبة إلى غيره فلأنهم وسائط بين أمر الله تعالى وبين الناس يرسلهم إليهم لحفظهم في عموم الأوقات ولرفع أعمالهم وتصويرهم في الأرحام وقبض أرواحهم وتحصيل أرزاقهم وتدبير أمورهم كما قال تعالى: ﴿والنازعات غرقا﴾ [النازعات: ١] إلى قوله تعالى: ﴿فالمدبرات أمراً﴾ [النازعات: ٥] فهم رسل الله كافة إن لم يعتبر في الرسالة معرفة المرسل إليهم الرسول وجهة رسالته أو كالرسل إن اعتبر ذلك أو رسل الله لأنهم وسائط بين الله وبين أنبيائه والصالحين من عباده ويبلغون إليهم رسالاته بالوحي والإلهام والرؤيا الصادقة أو بينه وبين خلقه يوصلون إليه آثار صنعه أو كالرسل في وصول آثار لطفه لأن المستغرقين في معرفته تعالى يستغفرون للذين آمنوا كما نطق به النظم الحميد فقوله **(أو كالرسل إليهم)** إشارة إليه والقرينة على ذلك قوله قسم شأنهم الاستغراق في معرفة الحق الخ والتحقيق إن تحقق المعنى اللغوي في بعض الأفراد كاف في النقل لا سيما في الأفراد الكثيرة وذوي الفضيلة.

قوله: (واختلف العقلاء) بناء على مذاقهم فإن كل إناء يترشح بما فيه المثل المشهور كل إناء يرشح بما فيه ولعل المحشي نقله بالمعنى يترشح **(في حقيقتهم)** أي هل يتركبون من شيء أم لا **(بعد اتفاقهم على أنها ذوات موجودة قائمة بأنفسها فذهب أكثر المسلمين إلى أنها)** أشار إلى أن بعضهم مع الحكماء لكنه لم ينبه عليه **(أجسام)** أي مركبة من جواهر فردة مادية وليست بمجردة عن المادة لأن عندهم لم يثبت تجرد الممكن من العالم **(لطيفة)** هي الشفافة أي لا لون لها ولهذا كانوا غير مرئيين وتجيء اللطافة بمعنى سرعة الانفعال والانقسام إلى أجزاء متصغرة وبمعنى دقة القوام والظاهر أن المراد المعنى الأول وهذا التعريف ظاهره صادق على الجن فالأولى أن يقال أجسام نورانية كما قال في شرح المواقف فإن الجن أجسام هوائية والشياطين أجسام نارية أو الجن أجسام نارية مطلقاً وسيجيء من المصنف في سياق قوله تعالى: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا﴾ [البقرة: ٣٤] الآية أن ضرباً من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات الخ فتأمل **(قادرة)** أي بإقدار الله تعالى **(على التشكل بأشكال)** أي بصور **(مختلفة)** إذ الجواهر الفردة متساوية في قبول الصفات المتقابلة مع شمول قدرة المختار وهذا هو الظاهر وهنا مذهب آخر لا يناسب حل كلام المصنف **(مستدلين)** أي أكثر المسلمين **(بأن الرسل)** أي الأنبياء عليهم السلام **(كانوا يرونهم)** أي الملائكة **(كذلك)** أي بالأشكال والصور المختلفة ولا ريب في أن ذلك لا ينتظم إلا في الأجسام لا الجواهر المجردة ولا يناسب الأجسام إلا الأجسام اللطيفة فثبت المدعي بكلا قسميه والمطلب ظني يكفي فيه مثل هذه الرواية ولو لم يبلغ إلى حد التواتر اللفظي المفيد لليقيني.

قوله: (وقالت طائفة من النصارى هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للأبدان) هذا مردود بهذه الآية لأن الملائكة قبل خلق البشرة بأزمنة متطاولة وأما كون الأرواح مخلوقة

قبل خلق الأبدان على ما قيل لقوله عليه السلام خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام فغير مفيد إذ النفوس الفاضلة عبارة عن كونها متحلية بأنواع كمال الكسب حين تعلقها وحلولها بالبدن ولا ريب في عدم تحقق ذلك الكمال قبل تعلق البدن على أنه خبر آحاد لا يفيد اليقين وكذا الكلام في قوله عليه السلام الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف فيفيد الظن على أن قوله تعالى: ﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر﴾ [المؤمنون: ١٤] يدل ولو ظناً على حدوثها مع البدن.

قوله: **(وزعم الحكماء أنها جواهر مجردة)** أي قالوا إنها مجردات عن المواد وعن النفوس البشرية وهي العقول العشرة والنفوس الفلكية التي تحرك الأفلاك والحاصل أنها غير متحيزة ولا أجسام مركبة من المواد ونقل البعض بقوله وقيل[1] تركيب الأنواع الثلاثة من امتزاج العناصر إلا أن الغالب في كل واحد ما ذكر ولكون النار والهواء في غاية اللطافة كانت الملائكة والجن والشياطين بحيث يدخلون المنافذ المضايق حتى أجواف الإنسان ولا يرون بحس البصر إلا إذا اكتسبوا من الممتزجات الأخر التي يغلب عليها الأرضية والمائية جلابيب وغواشي فيرون في أبدان كأبدان الإنسان وغيره من الحيوانات ظاهره لا يلائم قوله تعالى: ﴿إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم﴾ [الأعراف: ٢٧] الآية فلا تغفل قوله **(مخالفة للنفوس الناطقة)** قيد بها احترازاً عن النفوس الفلكية فإنها من جملتهم كما سلف **(في الحقيقة)** أي بالماهية إذ النفوس الناطقة وإن كانت مجردة وليست بجسم ولا قوة جسمانية لكنها متوقفة في كمالها على تعلقها بالبدن بخلاف العقول العشرة والنفوس فإنها ليست لها حالة منتظرة وتغاير الخواص واللوازم يدل على تغاير الملزوم.

قوله: **(منقسمة إلى قسمين قسم شأنهم الاستغراق في معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفهم في محكم تنزيله فقال ﴿يسبحون الليل والنهار لا يفترون﴾)** [الأنبياء: ٢٠] قال تعالى حكاية عنهم ﴿وما منا إلا له مقام معلوم﴾ في المعرفة والعبادة قوله: **(وهم العليون والملائكة المقربون وقسم يدبر الأمر من السماء إلى الأرض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم الإلهي لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وهم المدبرات أمراً فمنهم سماوية ومنهم أرضية على تفصيل أثبته في كتاب الطوالع)** فعلم منه أن تلك الملائكة متفاوتون في تلك المراتب لا يتجاوزونها قد مر تفصيل العليين في تعداد مراتب الجنة وهم حملة العرش ومن حوله قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿الذين يحملون العرش ومن حوله﴾ [غافر: ٧] الكروبيون أعلى طبقات الملائكة وأولهم وجوداً ولهذا قال و﴿الملائكة المقربون﴾ [النساء: ١٧٢] قرباً معنوياً والكروبيون سادات الملائكة كجبرائيل وإسرافيل وهم المقربون وجبريل رئيس الكروبيين صرح به في سورة التحريم من كرب إذا قرب وقال ابن مكتوم في تذكرته كربه بفتح الكاف وتخفيف الراء وكذا صرح به قدس سره في شرح المواقف في قبيل الإلهيات بتخفيف الباء.

---

(١) هذا الكلام بناء على مذهب أهل الشرع وليس من كلام الحكماء كما زعم.

قوله: **(والمقول له الملائكة كلهم)** علويون وملائكة الأرض **(لعموم اللفظ)** لأن الملائكة جمع محلى باللام ولا قرينة للعهد فيعم جميع الأفراد **(وعدم المخصص)** وكون الكلام في خلافة الأرض لا يكون مخصصاً إذ لا يلزم من كون آدم خليفة منهم كون هذا الخطاب خطاباً لهم والقرينة عدم ذكر منكم ولو كان الخطاب مختصاً بهم لقيل إني جاعل في الأرض خليفة منكم **(وقيل ملائكة الأرض)** بقرينة كون الأرض في خلافة الأرض وقد عرفت ما فيه.

قوله: **(وقيل إبليس ومن كان معه من الملائكة في محاربة الجن فإنه تعالى أسكنهم في الأرض أولاً فأفسدوا فيها فبعث إليهم إبليس في جند من الملائكة)** قال صاحب آكام المرجان في أحكام الجان روي أن الله تعالى خلق الجن وأمرهم بعمارة الأرض فكانوا يعبدون الله تعالى حتى طال عليهم الأمد فعصوا الله وسفكوا الدماء وكان فيهم ملك يقال له يوسف فقتلوه وفي موضع آخر قتلوا نبياً يقال له يوسف فأرسل الله عليهم جنداً من الملائكة كانوا في سماء الدنيا كان يقال لذلك الجند الجن فيهم إبليس وهو على أربعة آلاف فهبطوا فنفوا بني الجان من الأرض وأجلوهم عنها وألحقوهم بجزائر البحر وسكن إبليس والجند الذي كانوا معه في الأرض فهان عليهم العمل وأحبوا المكث فيها قال بعضهم ين إبليس وجنوده أقاموا في الأرض قبل خلق آدم أربعين سنة وإن الجن عمروا الأرض ألفي سنة وقيل أربعين سنة انتهى ولما كان إبليس رئيساً قال المصنف **(فدمرهم وفرقهم في الجزائر والجبال)** اكتفاء بالأصل وحين كان الإجلاء والتفريق واقعاً منهم قال صاحب الآكام وأجلوهم وألحقوهم أي بجزائر البحر فالإسناد في كلامه حقيقة وفي كلام المصنف مجاز.

قوله: **(وجاعل من جعل الذي له مفعولان)** أي بمعنى صير كما مر بيانه في قوله تعالى: ﴿الذي جعل لكم الأرض فراشاً﴾ [البقرة: ٢٢] الآية **(وهما)** أي مفعولاه **(في الأرض)** و**(خليفة)** أولهما خليفة وثانيهما الظرف المقدم والمعنى إني جاعل ومصير خليفة عظيم الشأن كائناً في الأرض فإن المفعول في الحقيقة هو العامل المقدر وهو كائناً هنا وهذا المعنى بناء على أن المخاطبين وهم الملائكة عالمون بوجود الخليفة غير عالمين بمحل خلافته فحينئذٍ محط الفائدة الإخبار بأن محل الخليفة الأرض فيحسن كون خليفة مفعولاً أولاً وفي الأرض مفعولاً ثانياً وإن سلم كونهم عالمين بمحل خلافته لكنهم

قوله: والمقول له الملائكة كلهم والمقول له مبتدأ خبره الملائكة وكلهم تأكيد أي الذين قال لهم الله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ [البقرة: ٣٠] الملائكة كلهم.

قوله: وقيل إبليس ومن معه عطف على الملائكة كلهم أي وقيل ليس المقول له جميع الملائكة بل إبليس ومن كان معه من الملائكة في محاربة الجن فيكون إرادته معهم بلفظ الملائكة على طريق التغليب.

قوله: وهما في الأرض خليفة أول المفعولين خليفة والثاني في الأرض عمل اسم الفاعل فيهما لاعتماده على المسند إليه وهو اسم إن ومعناه إني مصير في الأرض خليفة.

لمحبتهم المكث فيها كما نقلناه عن صاحب آكام المرجان فبفرط شفقتهم المكث فيها نزل علمهم بذلك منزلة عدم العلم به فأخبر إني جاعل خليفة كائناً في الأرض بدلكم قطعاً لتمني إقامتهم فيهم فبملاحظة النكتة الرشيقة ظهر أن ما اختاره المصنف مما يقتضيه المقام ويتم به المرام فلا يرد إشكال صاحب الإرشاد تبعاً للأوهام **(اعمل فيهما لأنه بمعنى المستقبل على مسند إليه)**.

قوله: **(ويجوز أن يكون بمعنى خالق)** فحينئذٍ له مفعول واحد وفي الأرض ظرف متعلق به وإنما أخره لأن الأول أبلغ إذ الخلق فيه معنى التقدير والجعل فيه معنى التصيير التضمين كما بينه في أوائل سورة الأنعام وقيل وقدم الأول لظهوره بقرينة جواب الملائكة فإنه صريح في علمهم بشأن الخليفة المستلزم للعلم بوجوده وطريق علمهم ما سيذكر عن كتب انتهى. ولا يخفى أن الجعل في جواب الملائكة يحتمل المعنيين فلا يكون قرينة على أحدهما وفيه رد لمن قال هذا الاحتمال يتبادر منه أن الخلق في الأرض بناء على أن فيها متعلق بجاعل أي خالق مع أن خلق آدم في الجنة **(ووجه الرد أن الظرف متعلق بخليفة لأنه اسم فاعل أو حال من الخليفة لكن هذا الإبهام يصلح أن يكون وجهاً لتأخيره)**.

قوله: **(والخليفة)** مطلقاً **(من يخلف غيره وينوب منابه)** وتناوله لخليفة الله تعالى يحتاج إلى العناية كما سيجيء البيان من المصنف ولو قيل الخليفة من ينوب مناب غيره في أمر من أموره لكان أقل مؤنة قوله من يخلف إشارة إلى أن الخليفة فعيل بمعنى فاعل **(والهاء)** أي التاء عبر عنها بها باعتبار ما يؤول إليه **(فيه)** أي الخليفة **(للمبالغة)** لا للتأنيث لإطلاقه على الواحد المذكر نقل عن الرضي أنه قال دخول التاء قد يكون لا لمعنى من المعاني بل هو تأنيث لفظي كما في غرفة وظلمة وعمامة وملحفة وهي لازمة التأنيث تأمل أي لا يحذف أصلاً كعلامة التأنيث قوله للمبالغة كعلامة فإنها تفيد مبالغة في العلم وهنا تفيد المبالغة في أمر الخلافة وإقامة السياسة وجه إفادتها المبالغة أن زيادة الحروف تدل على زيادة المعنى قالوا فلو كانت للتأنيث لجاز إطلاقه على الجماعة كما يقال فرقة باغية.

قوله: **(والمراد به آدم عليه الصلاة والسلام رجحه لما ذكر من أنه كان خليفة الله في الأرض)** أي أول خليفة ولا خليفة قبله ولذكر أمر الملائكة بالسجود له في سياق هذه القصة ولتعليم الأسماء له وإلزام الملائكة به وأما قولهم ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها﴾ إلى آخره فبالنظر إلى ذريته المسببة عنه كقوله تعالى: ﴿فلما آتاهما صالحاً جعلا له شركاء﴾ [الأعراف: ١٩٠] الآية فالإسناد مجاز عقلي في الآيتين فلا يكون هذا مرجحاً لكون المراد به آدم وبنيه على أن ذلك يستدعي التكلف في تصحيح إطلاق المفرد على الجماعة دون ما

قوله: والهاء للمبالغة وجه دلالة الهاء على المبالغة أنها مبنية عن اسمية المدخول عليه الدالة على الرسوخ في معنى دل هو عليه.

اختاره المصنف[1] قوله خليفة الله في أرضه إشارة إلى أن الخلافة من جهة الله تعالى شأنه من جهة إجراء أحكامه وتنفيذ أوامره بين الناس وسياسة الخلق كما سيذكره قدمه لأن الحكمة الأصلية في تلك الخلافة التي هي نظام العالم إنما يتم بتلك الخلافة وإجراء مراسم السياسة مع عمارة الأرض وأما الخلافة الآتية فلمجرد عمارة الأرض فأين هذا من ذاك قوله **(وكذلك كل نبي استخلفهم الله في عمارة الأرض)** الضمير في استخلفهم يرجع إلى آدم قيل هو جملة معللة لكون آدم خليفة الله وليس خبر كل نبي كما يميل إليه بادي النظر حتى يحتاج إلى تصحيح ضمير الجمع الراجع إلى كل نبي بجعله من قبيل ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم﴾ [الأنعام: ٣٨] انتهى. وهذا كلام لا طائل تحته إذ لو كان خبراً لصح بلا تكلف لما عرفت من أن ضمير استخلفهم راجع إلى آدم عليه السلام وأما هم في استخلفهم فراجع إلى كل نبي سواء كان خبراً أو لا فالأولى وكذلك كل أمرئ استخلفهم فتأمل **(وسياسة الناس)** أي حفظهم **(وتكميل نفوسهم)** باعتقادات صحيحة وأعمال صالحة وأخلاق مرضية **(وتنفيذ أمره فيهم)**.

قوله: (لا لحاجة له تعالى إلى من ينوبه) دفع لتوهم أن الخلافة عن الغير إنما تكون لعجزه عن إقامة أمره إما بالغيبة عن محل إقامته أو موته والكل محال على الله تعالى فأزال ذلك الوهم بقوله **(بل لقصور المستخلف عليه عن قبول فيضه وتلقي أمره بغير وسط)** لأنه تعالى في غاية التقدس والتجرد وهم في غاية التدنس والتعلق فلا يستعدون لأخذ الفيض منه تعالى فيحتاج إلى واسطة له جهتان جهة التجرد من وجه وجهة التعلق من وجه آخر **(ولذلك لم يستنبىء)** أي لم يجعل نبياً للبشر **(ملكاً)** لعدم المناسبة بينهما فإن القوة البشرية لا تقوى على رؤية الملك في صورته **(كما قال تعالى ﴿ولو جعلناه﴾)** [الأنعام: ٩] أي الرسول **(ملكاً ﴿لجعلناه﴾)** [الأنعام: ٩] أي لمثلناه **(﴿رجلا﴾)** [الأنعام: ٩] كما تمثل جبريل في الأكثر في صورة دحية رضي الله تعالى عنه وهذا معنى قوله تعالى: ﴿لجعلناه رجلاً﴾ [الأنعام: ٩] وسببه ما مر من أن قوتنا لا تقوى الخ.

قوله: (ألا ترى أن الأنبياء لما فاقت قوتهم) عليهم السلام بأجمعهم أي أنهم

قوله: ولذلك لم يستنبىء ملكاً أي ولقصور المستخلف عليه عن قبول فيض المستخلف لعدم مناسبته له لم يجعل الوسط ملكاً بل جعل بشراً من جنس المستخلف عليهم.

قوله: ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً أي لو جعلنا الرسول ملكاً مثلناه في صورة رجل كما مثل جبريل في صورة دحية فإن القوة البشرية لا تقوى على رؤية الملك في صورته.

قوله: ألا ترى الخ بيان وتحقيق لما دل عليه كلامه السابق من أن الاحتياج إلى الوسط إنما هو لقصور المستخلف عليه عن قبول الفيض أي ألا يرى أنه إذا زال القصور عن قبول الفيض وكمل مناسبة المستفيض للفياض ارتفع الواسطة عن البين فيقبل الفيض بلا وسط.

---

(١) وقد وجد في خط المصنف غير هذا والصواب ما ذكرنا انتهى لمصححه.

مستعدون لقبول فيض الله تعالى لأنهم أعطوا مصباح السر في زجاجة القلب والزجاجة في مشكاة الجسد وفي زجاجة القلب زيت الروح الطيب المنشرح وإلى ما ذكرنا أشار إجمالاً بقوله **(واشتعلت قريحتهم)** القريحة أول ماء يستنبط من البئر بقرح وتعب ثم أطلقت على ما يستخرج من العلوم بدقة النظر ثم على محله الذي هو الطبيعة وهو المراد هنا وحسن اختيار القريحة على الطبيعة يعرفه من له سليقة سليمة[1] قوله **(بحيث يكاد زيتها)** استعارة تمثيلية توضيحها يعرف مما أوضحناه وقيل شبه قلوبهم بالمصباح وذواتهم بالمشكاة وما أودع فيهم من القوة القدسية بزيت شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية **(يضيء ولو لم تمسسه نار)** من غير نار لشدة لمعانه ولم يبين وجه الشبه إحالة إلى ذهن السامع **(أرسل إليهم الملائكة)** للمناسبة في التجرد لكن رؤيتهم على صورتهم الحقيقية التي خلقهم الله عليها مختصة برسولنا عليه السلام عند بعض قال المصنف في سورة والنجم قيل ما رآه أحد من الأنبياء عليهم السلام في صورته أي جبريل عليه السلام غير محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فإنه رآه مرتين مرة في السماء ومرة في الأرض انتهى. إذ التفاوت بين الأنبياء عليهم السلام أمر محقق ومناسبته بنبينا عليه السلام بحيث يقوى على رؤية الملك في صورته ظاهرة جلية ومن هذا قال **(ومن كان منهم أعلى رتبة كلمه بلا واسطة)**.

قوله: (كما كلم موسى عليه السلام في الميقات) أي في طور سيناء بلا واسطة ملك فلذا سمي بكليم الله المراد بالميقات الوقت الذي وقته لمجيئه لكن المراد هنا المكان كما هو الظاهر **(ومحمداً ﷺ ليلة المعراج)** أي كلم نبينا محمداً عليه السلام في ليلة المعراج حين قاب قوسين أو أدنى وبينهما بون بعيد لكن قدم ما قدم نظراً إلى تقدم وجوده قوله كما كلم موسى عليه السلام الخ. إشارة إلى أن التكلم لبعض الأنبياء عليهم السلام جائز والتمثيل بما ثبت بالفعل من بينهم والبعض قال توسل بذلك إلى دفع إشكال بأنه فيه تصريح بأن موسى عليه السلام أعلى رتبة من سائر الأنبياء عليهم السلام غير نبينا محمد عليه السلام حتى من إبراهيم عليه السلام ولا يخفى عليك أن الكلام في الوقوع لا في الجواز فإن أحداً لا أظن أنه ذهب إلى أن ذلك ممتنع عقلاً فلا يتم به الدفع فالجواب عن أصل الإشكال أنه لا مانع أن يوجد في المفضول من الخصائص الحميدة ما لا يوجد في الفاضل وناهيك بقصة سليمان عليه السلام فإنه أحرز مناقب كثيرة لا توجد فيمن هو أفضل منه على أنه لو سلم ذلك لا يبعد فإن بعضهم ذهب إلى أن موسى عليه السلام أفضل الأنبياء بعد نبينا عليه السلام والمسألة ظنية لا يرام فيها الدليل القطعي.

قوله: (ونظير ذلك في الطبيعة أن العظم لما عجز عن قبول الغذاء من اللحم لما

قوله: ونظير ذلك أي نظير كون الرسول واسطة بين المرسل والمرسل إليهم لعدم المناسبة

---

(١) قوله ثم اطلقت على ما يستخرج الخ استعارة مصرحة وجه الشبه والعلاقة مناسبة له في كونه أول ما يستخرج وهو يتضمن تشبيه العلم بالماء وجه الشبه كونهما سببي الحياة قوله على محله.

بينهما من التباعد جعل الباري تعالى بحكمته بينهما الغضروف المناسب لهما ليأخذ من هذا ويعطي ذلك) مراده توضيح ما ذكره والتأييد بما ذكره لكن لا يعرف ذلك إلا أرباب علم التشريح والمراد بالغضروف اللحم في رؤوس العظم.

قوله: (أو خليفة من سكن الأرض قبله) وهم الجن أولاً ثم إبليس مع جند من الملائكة ولعل الإبهام لذلك فحينئذٍ لا يحتاج إلى التوجيه المذكور بقوله لا لحاجة به الخ. وأيضاً هذه العبارة تعم الجميع لكن خص بآدم لأنه أول من سكن الأرض بعدهم ولهذا قال **(أو هو وذريته)** عطف على قوله آدم أي المراد منه آدم أو هو وذريته قوله: **(لأنهم يخلفون من قبلهم أو يخلف بعضهم بعضاً)** يفهم منه أن كون المراد منه آدم وذريته معاً بناء على أن المراد الخلافة عمن كان في الأرض دون الخلافة من جهته تعالى والعطف يشعر بالعموم لكن الاحتمال الأول هو الراجح المعول عليه لأن الخلافة من جهته سبحانه بتكميل النفوس وتنفيذ أمره لا تناسب بل لا تصح بالنظر إلى عموم الذرية فالأولى أن يعطف قوله أو هو وذريته الخ على مقدر بعد قوله أو خليفة من سكن أي والمراد من خليفة من سكن في الأرض آدم عليه السلام أو هو وذريته ولا يعطف على قوله سابقاً والمراد منه آدم عليه السلام.

بينهما كون الغضروف واسطة في وصول الغذاء من اللحم إلى العظم لغاية تباين بينهما فإن له مناسبة لكل منهما لتوسطه في الصلابة واللين لا في غاية الصلابة كالعظم ولا في غاية اللين كاللحم فبينه بجذب الغذاء من اللحم وبصلابته يعطى ما أخذه من الغذاء العظم قال الراغب إنما استخلف الله تعالى آدم لقصور المستخلف عليه أن يقبل التأثير من المستخلف وذلك ظاهر لأن السلطان جعل الوزير بينه وبين رعيته إذ هم أقرب إلى قبوله منه وكذا الواعظ جعل بين العامة والعلماء الراسخين في العلم فإن العامة أقبل منه من العالم الراسخ في العلم وليس يعجزه بل لعجز العامة عن القبول منه.

قوله: أو خليفة من سكن الأرض عطف على خليفة الله في قوله لأنه كان خليفة الله فيكون التقدير إني جاعل في الأرض خليفة منكم إن كان سكان الأرض قبل آدم ملائكة أو من الجن إن كان السكان الجن والاحتمال المستخلف عليهم كله واحد من هؤلاء على اختلاف القولين عمم اللفظ الدال عليهم فقال أو من سكن الأرض بلفظ من سكن الشامل للفريقين.

قوله: أو هو وذريته عطف على آدم في قوله والمراد به آدم عليه الصلاة والسلام لأنهم يخلفون من قبلهم ملكاً كان أو جناً وإذا كان المراد به آدم وذريته ورد عليه أنه كان ينبغي حينئذٍ أن يقال إني جاعل في الأرض خلائف على صيغة الجمع فأجاب عنه بجوابين الأول أن إفراد اللفظ للاستغناء بذكر آدم عن ذكر بنيه كما استغنى بذكر أبي القبيلة كمضر وهاشم عن ذكر أهل القبيلة وليس المراد بتمثيله هذا إن ما نحن فيه من هذا القبيل لأن ذلك إنما يكون حيث يذكر الاسم كمضر وهاشم لا حيث يذكر الوصف كدهر الخليفة وههنا لو ذكر آدم بدل الخليفة واستغنى بذكره عن ذكر بنيه كان من ذلك القبيل بل المراد الاستشهاد بذكر ما هو الأصل الجامع وهو أبو القبيلة في الأول والخلافة فيما نحن فيه والثاني أن يجعل خليفة صفة موصوف محذوف مفرد اللفظ مجموع المعنى ليصح جعلها صفة باعتبار اللفظ ليتناول آدم وبنيه في الخلافة وهو معنى قوله أو على تأويل من يخلف أو خلفاً يخلف.

قوله: (وإفراد اللفظ) أي إفراد خليفة مع أن المراد آدم عليه السلام وذريته **(إما للاستغناء بذكره عن ذكر بنيه)** أي أولاده أي لدلالة ما ذكر على ما حذف كدلالة الحر على البرد في قوله تعالى: ﴿سرابيل تقيكم الحر﴾ [النحل: ٨١] لأنه عليه هو الأصل المستتبع فذكر الأصل يدل على الفرع ولو التزاماً واستوضح بقوله تعالى: ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء﴾ [الطلاق: ١] الآية فإن ذكره لما دل على أمته جعل الخطاب لجميع الأمة مع النبي عليه السلام **(كما استغنى بذكر أبي القبيلة في قولهم مضر وهاشم)** أي في أصل الاستعمال قبل الغلبة يذكر مضر وهاشم ويراد هو وبنوه كذلك ما نحن فيه فالتشبيه لشهرة ذلك وإلا فاستعمال ما نحن فيه مقدم بزمان طويل نقل عن الكشف أنه استشهاد لأن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لأن آدم جاز أن يعبر به عن الكل بوصفه الدال عليه والمعنى كما أن الاستغناء هنالك لأنه أبا القبيلة أصلهم الجامع كذلك هم ورثوا الخلافة منه فخلافته الأصل الجامع انتهى وعلى كلا التقديرين يندفع الإشكال بأن مضر علم على القبيلة فليس فيه الاكتفاء بالأب عن ذكر البنين.

قوله: (أو على تأويل من يخلفكم) أي على تأويل خليفة بمن يخلف فيراد به كل من يخلف فلفظة من في معنى الجمع وإن كان مفرد اللفظ فيعم الكل وأخره لأن اسم الفاعل وإن دل على ذات ثبت المشتق منه لكنه يراد به فرد ما له ولا دلالة له على العموم بلا أداة كلمة الاستغراق فالتأويل بمن يخلف مراداً به العموم خلاف الوضع ولا شك في ضعفه بل الشك في صحته قوله **(أو خلقاً يخلفكم)** بالخطاب في نسخة كما في شيخ زاده وفي نسخة يخلف بلا خطاب أو خلفاً يخلف بالقاف في خلقاً في نسخة وبالفاء في أخرى والراجح القاف لأن الخلق في الأصل مصدر يطلق على المفرد والجمع وبتقدير موصوف خليفة بما يحتمل الجمع يعم الكل أيضاً فحينئذٍ يظهر قول الملائكة ﴿أتجعل فيها من يفسد﴾ [البقرة: ٣٠] الآية بلا عناية ذكرت في الوجه الأول وإن احتاج إلى التوجيه بأن هذا من قبيل إسناد ما للبعض إلى الكل بقي احتمال آخر وهو أن يكون المراد بالخليفة خليفة الله تعالى وخليفة من سكن في الأرض معاً إما بعموم المشترك أو بالجمع بين الحقيقة والمجاز أو بإرادة ما يطلق عليه لفظ الخليفة فتأمل(١).

قوله: (وفائدة قوله هذا للملائكة تعليم المشاورة وتعظيم شأن المجعول بأن بشر بوجوده سكان ملكوته) أي للعباد من الجن والإنس ولا يبعد التعميم إلى الملائكة وكونه

قوله: وتعظيم شأن المجعول الأولى أن يقول وتعظيم شأن المجعول خليفة لأنه إن كان مراده ذلك المعنى يلزم الاقتصار على مفعولي فعل القلب وهو غير جائز وإن أراد بالجعل معنى الخلق لا يطابق التفسير المفسر لأن المفسر الجعل بمعنى التصيير الذي هو فعل القلب.

---

(١) إذ الوحدة مراعاة في الجنس والمجموع من حيث المجموع واحد اعتباراً وهذا وجه الصحة.

تعليماً لنا بالنظر إلى وقت النزول والبيان إلى نبيه عليه السلام فالمعنى إرادة تعليم المشاورة وهي عرض الأمور على أهل الخبرة ولو بزعم المستشير والمشاورة لا يجب أن تكون بالاستفهام بل قد تكون بالجزم والخبر كما هو المتعارف في صورة غلبة ظن المشاور إصابته لكنه أخبر صديقه لاستحكام ما ظنه إصابة ولئن سلم ذلك فكلامه تعالى تعليم المشاورة لا المشاورة نفسها فاندفع الإشكالان اللذان أوردهما بعض أرباب الحواشي على الكشاف وتعظيم شأن المجعول إن أريد بالمجعول آدم فأمر التعظيم ظاهر وإلا فالتعظيم بالنسبة إلى نوع المجعول لا إلى كل فرد فرد بأن يشير بوجوده أي الخليفة سكان ملكوته أي الملائكة سكان ملكوته أي وكون هذا تبشيراً لهم مع القول ﴿أتجعل فيها﴾ الآية بناء على حصول ذلك بعد المكالمة والاطلاع على الحكمة حتى قالوا ﴿سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾ وكونه تبشيراً مع كونه تعليماً للمشاورة قد مر وجهه فلا تغفل والملكوت أعظم من الملك والتاء للمبالغة فعلوت كجبروت والمراد به هنا السموات والعرش والكرسي والأرض وسكانها حينئذٍ الملائكة كما أشير إليه[1].

قوله: **(ولقبه بالخليفة)** أي وصفه بالخلافة **(قبل خلقه)** والظاهر أنه لم يقصد به العلم اللقبي وإطلاق الخليفة على آدم عليه السلام وغيره إما بطريق المجاز الأولى أو بالنظر إلى وقت وجوده **(وإظهار فضله الراجح على ما فيه من المفاسد)** هذا بالنظر إلى ذريته عليه السلام أو إلى نوعه **(بسؤالهم)** أي الملائكة **(وجوابه)** أي جوابه تعالى بقوله ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾ [البقرة: ٣٠] **(وبيان أن الحكمة تقتضي)**.

قوله: **(إيجاد ما يغلب خيره)** اختار لفظة ما لقصد العموم إلى ذوي العقول وغيرهم قال المص في سورة النحل في قوله تعالى: ﴿ولله يسجد ما في السموات﴾ [الرعد: ١٥] الآية وما لما استعمل للعقلاء كما استعمل لغيرهم كان استعماله حيث اجتمع القبيلان أولى من إطلاق من تغليباً للعقلاء فلا حاجة إلى أن يقال فيه تغليب غير العقلاء لكثرتهم قوله شر

قوله: بأن بشر بوجوده سكان ملكوته أقول معنى البشارة لا يناسب ما أوهمه حرف الاستفهام في قولهم ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها﴾ [البقرة: ٣٠] من معنى الحسد ويمكن أن يقال الهمزة في قولهم هذا ليست للانكار بل هي للتعجب والاستفسار عن الحكمة في استخلاف الخليفة في الأرض للاعتراض لفعل الحكيم المرعي فيه حكمة وسر ولا للانكار الناشيء عن الحسد لصفاء نفوسهم وزكائها عن الرذائل وجه كون التبشير بذلك وتلقيبه بالخليفة تعظيماً ظاهر قوله واظهار فضله بالرفع عطف على تعظيمه أو على تعليم قوله سؤالهم وجوابه متعلق بإظهار قوله وبيان أن الحكمة عطف على اظهار أو تعليم.

---

(١) وقيل المراد بالسؤال سؤاله تعالى إياهم عن الأسماء وجواب آدم عليه السلام ورجح الأول بقربه والثاني بظهور فضله عليه السلام على الملائكة والجواب الأول متضمن للجواب الثاني ولو أريد بالسؤال والجواب السؤالان والجوابان لكان أفيد.

كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا ينهدم به دور مغدودة أو لئلا يتألم به سابح في البحر ومسافر في البر ويرشدك إلى ذلك أنه إذا لدغ إصبع إنسان وعلم أنه إذا قطعت سلم باقي البدن فإنه يأمر بقطعها إذ سلامة البدن خير كثير يستلزم شراً قليلاً كذا في المواقف وشرحه فاتضح معنى قوله **(فإن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير)** إلى آخره إلى غير ذلك مثل بيان فضل العلم والعالم على العبادة والعابد وبيان أن الخلافة إنما تتم بالقوى الثلاثة دون القوة العقلية فقط وأن الخلافة غير مشروطة بالعصمة وإنما الشرط العلم بمراسم السياسة وإقامته وما ذكره الزمخشري من صيانة الملك عن اعتراض الشبهة في وقت الاستخلاف داخل في قوله **(إلى غير ذلك)** ولم يتركه المص حتى يطلب له نكتة وعدم ذكره صريحاً لو كان محتاجاً إلى علة لكان الباقي المشار إليه بقوله إلى غير ذلك محتاجاً إليها أيضاً والقول بأنه إنما تركه لأن الملائكة معصومون عن الاعتراض في جميع الأوقات ليس بشيء لأن قولهم أتجعل حمل على الاستكشاف فلو صدر منهم مثل هذا وقت الاستخلاف لحمل أيضاً على طلب إزاحة شبهتهم وهذا مع وضوحه أطنب فيه الكلام بعضهم (**﴿قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء﴾**).

قوله: (تعجب من أن يستخلف لعمارة الأرض وإصلاحها من يفسد فيها) لم يبين جملة قالوا الخ وهي استئناف كأنه قيل فماذا قالت الملائكة فقيل قالوا ولما لم يكن السؤال عن سبب خاص أو مطلق ترك التأكيد واختيرت الجملة الفعلية ومفعوله الثاني وهو خليفة محذوف بقرينة ذكره في الأول والظرف الأول متعلق بتجعل والثاني بيفسد وفائدة تكرار الظرف تأكيد الاستعجاب وتقرير الاستخبار وأما القول للدلالة على الإفراط في العناد فخارج عن صوب السداد وقيل الجعل بمعنى الخلق فيكون من مفعوله ولا يحتاج إلى التقدير وهو هنا ليس بمستقيم لأن مدار تعجبهم أن يستخلف في الأرض لا خلق من يفسد فيها إذ لا يصح دعوى الأحقية بالخلق منه والحال أنهم مخلوقون بل دعويهم الأحقية بالخلافة اللهم إلا أن يقال إنهم بالغوا فقالوا أتجعل أي أتخلق من يفسد فإن خلقه لا يناسب الحكمة على ما في ظننا فضلاً عن الخلافة وأنت خبير بأن مثل هذه المبالغة لا

قوله: فإن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير مثاله ترك سلامة جميع البدن خوفاً عن ترك عضو فيه أكلة فإنه ترك خير كثير لأجل شر قليل إذ لو لم يقطع ذلك العضو سرت تلك الآفة إلى جميع البدن وأدت إلى الهلاك الذي هو شر كثير.

قوله: إلى غير ذلك تعميم لفوائد قوله تعالى ذلك للملائكة وبيان أن فوائده غير منحصرة فيما ذكر.

قوله: تعجب من أن يستخلف لعمارة الأرض وإصلاحها من يفسد فيها ويستخلف مكان أهل الطاعة أهل المعصية وكلاهما محل تعجب فإن تفويض أمر الإصلاح إلى من ركز في جبلته الافساد وإذهاب أهل الخير من مسكن وإسكان أهل الشر مقامه مما يتعجب فيه قبل الوقوف على حكمته وتعرف سره.

يناسب هنا وإن أمكن استخراجه من كلامهم بطريق التلويح والتلميح كما أشار إليه المصنف فيما سيأتي بقوله لا تقتضي الحكمة إيجاده فضلاً عن استخلافه ولدقة هذا الاعتبار اختار الشيخان كون الجعل هنا بمعنى التصيير حيث قال تعجب من أن يستخلف الخ ولم يقل تعجب من خلقهم أولاً وثانياً إذ صرف التعجب إلى جعل المفسد في الأرض مع قطع النظر عن كونه خليفة ليس بسديد أما أولاً فلأن الحكمة في الخلق كونها إصلاح الأرض مما يشوش المعاش قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿ومن ذريتنا أمة مسلمة لك﴾ [البقرة: ١٢٨] وخصا بعضهم لما علما أن الحكمة الإلهية لا تقتضي الاتفاق على الإخلاص والإقبال الكلي على الله تعالى فإنه مما يشوش المعاش انتهى ولا ريب أن المراد بإصلاحها هنا إقبال كلي والملائكة الكرام غير غافلين عن ذلك وأما ثانياً فلأنهم شاهدوا خلق من يفسد فيها وهم الجن فكيف يظن أنهم صرفوا التعجب إلى خلق المفسد مع قطع النظر عن كونه خليفة[(١)].

قوله: (أو يستخلف) هذا ناظر إلى كونه خليفة من سكن قبله وهم إبليس مع الملائكة والقرينة قوله **(مكان أهل الطاعة)** فلا ينبغي أن يراد الجن لأنهم **(أهل المعصية)** يدل عليه قوله فيما سلف فأفسدوا فيها فبعث الله تعالى الخ كما أن قوله من أن يستخلف لعمارة الأرض إشارة إلى كونه خليفة الله تعالى وجه التقديم ظاهر مما تقدم.

قوله: (واستكشاف عما خفي عليهم من الحكمة) بيان حاصل المعنى وكذا قوله واستخبار إذ التعجب يستلزم ذلك وليس هذا إشارة إلى كون الاستفهام على حقيقته إذ المعنى الحقيقي لا يتصور هنا ولهذا حمل على التعجب لمناسبته للمقام ألا يرى أن الاستكشاف ليس عن الجعل بل عن الحكمة وكذا الاستخبار ليس عن الجعل المذكور لأنه معلوم بإخباره تعالى بل عما يرشدهم الخ.

قوله: (التي بهرت) أي غلبت تلك الحكمة **(تلك المفاسد وألغتها)** من الإلغاء والمحو فيعلمون أن في جعله خليفة خيراً كثيراً وإن تضمن الشر الجزئي ومثل هذا الاستكشاف والاستخبار أمر في غاية الحسن والبهاء وبهذا أشار إلى الرد على الحشوية حيث استدلوا بهذه القصة على عدم عصمة الملائكة وسيجيء التفصيل **(واستخبار عما يرشدهم ويزيح شبهتهم كسؤال المتعلم معلمه عما يختلج في صدره)**.

قوله: واستكشاف عما خفي عليهم من الحكمة واستخبار عما يرشدهم أقول الأولى أن يقول أو بدل الواو لأن الواو جمعه مع المعطوف عليه فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في حرف الاستفهام فإنه في التعجب مجاز وفي الاستكشاف والاستخبار حقيقة.

---

(١) والظان ابن كمال باشا ثم قال ولدقة هذا المعنى وذهابه على الزمخشري ومن تبعه كالمصنف وغيره صرفوا التعجب إلى استخلافهم انتهى وقد عرفت أن القضية عكس ما اختلقه والدقة مع الإقدام بعون الله تعالى الملك العلام.

قوله: (وليس باعتراض على الله تعالى) عطف على التعجب أي الهمزة ليست للإنكار الوقوعي كما زعمت الحشوية فقالوا إنهم أنكروا الجعل المذكور واعترضوا على الله تعالى وطعنوا في بني آدم فقصد المصنف الرد عليهم صريحاً بعد الرد عليهم تلويحاً ولم يكتف بالرد ضمناً لبيان علو مرتبتهم ونزاهة شأنهم عما وهم الحشوية ولا طعن في بني آدم وهو أيضاً معصية وكون هذا غيبة مع كون بني آدم في كتم العدم محل تأمل[1] وفي قوله **(ولا طعن في بني آدم على وجه الغيبة فإنهم أعلى من أن يظن بهم ذلك)** إشارة إلى أن قولهم ﴿أتجعل﴾ [البقرة: ٣٠] الآية بالنسبة إلى النوع لا بالنسبة إلى آدم عليه السلام ولو كان المراد بالخليفة آدم عليه السلام.

قوله: (لقوله تعالى: ﴿بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون﴾) [الأنبياء: ٢٦، ٢٧] استدلال على مدعاه بدليل لا يقبل الصرف عن ظاهره فهو دليل على المعنى الذي حمل عليه قوله تعالى: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ أيضاً ولا مجال للعكس بأن يقال إنه لا يدل هذا على عموم الأشخاص ولو سلم ذلك لا نسلم دلالته على عموم الأوقات لأن قوله ﴿بل عباد مكرمون﴾ [الأنبياء: ٢٦] يدل على العموم بدلالة السباق والمضارع المنفي ظاهر في عموم السلب لا في سلب العموم[2] ومما يؤيد ما ذكرنا قوله تعالى: ﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾ [التحريم: ٦] وقوله تعالى: ﴿يسبحون الليل والنهار لا يفترون﴾ [الأنبياء: ٢٠] وغير ذلك من الآيات الدالة على عصمتهم.

قوله: (وإنما عرفوا ذلك بإخبار من الله تعالى) جواب سؤال مقدر بأنهم كيف عرفوا ذلك فقالوا ما قالوا لأنه من المغيبات ولا علم لهم بالغيب فأجاب بأجوبة أربعة الأول ما روي عن السدي أن الله تعالى لما قال لهم ذلك قالوا وما يكون من ذلك الخليفة قال يكون له ذرية تفسد في الأرض ويقتل بعضهم بعضاً وعند ذلك ﴿قالوا أتجعل فيها﴾ [البقرة: ٣٠] كذا قالوا ورجح بعضهم هذا الوجه فقال ولذلك قدمه المصنف لكن يرد عليه ظاهراً أن مقتضى إذ في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ﴾ الآية أن قوله تعالى: لهم وقولهم وقعا في زمان بلا توسط شيء بينهما وحمل الوقت على الوقت المتسع خلاف الظاهر.

قوله: (أو تلقف من اللوح) فإنه مكتوب فيه ما كان وما يكون يرد عليه أنهم كما

قوله: وإنما عرفوا ذلك بإخبار من الله تعالى قال السدي لما قال الله تعالى لهم ذلك قالوا وما يكون من ذلك الخليفة قال يكون له ذرية يفسدون في الأرض ويقتل بعضهم بعضاً.

قوله: أو تلق من اللوح قيل فيه نظر لأنهم اطلعوا على جميع ما في اللوح فقد اطلعوا على

---

(١) إلا أن يقال إنه على طريق الغيبة وليس غيبة حقيقة ولذا قال على وجه الغيبة.

(٢) إذ هذه الآية مسوقة لرد قول الخزاعة الملائكة بنات الله تعالى فلا يختص بملك دون ملك فلا يقال إن عباد أجمع منكر لا يفيد الاستغراق كما صرح به أئمة الأصول.

تلقفوا ذلك تلقفوا أيضاً بأنهم ذوو خير كثير يغلب خيرهم شرهم واعتذروا بأنه يجوز أن لا يكون مأذوناً بمطالعة هذا وهو تكلف وفيه أيضاً تكلف آخر وهو أن جميع الملائكة ليس لهم مطالعة إلى اللوح بل المتكفل بالنظر فيه إسرافيل عليه السلام كما قيل أو بعضهم من أعلى الطبقات فيجب العناية بأن يقال إنه تلقف البعض وسمع الآخرون.

قوله: (أو استنباط مما ركز في عقولهم أن العصمة من خواصهم) قيل حين ورد الإشكال عليه بأنه من أين ارتكز في عقولهم ذلك أنه بخلق الله تعالى العلم الضروري فيهم ولك أن تقول في أول الأمر إن الله تعالى خلق فيهم العلم الضروري بأن يكون للخليفة ذرية شأنها ذلك الفساد فأي حاجة إلى القول بالاستنباط المذكور ثم الاعتذار بذلك ولا ريب في أن العلم الضروري غير إخبار الله تعالى الذي ذكره المصنف أولاً واختاره وهذا أحسن من الوجوه التي ذكرها المصنف إذ لا يرد عليه ما يرد عليها فإنه جاز أن يخلق الله تعالى فيهم العلم الضروري أن بني آدم مفسدون في الأرض حين قال لهم ﴿إني جاعل في الأرض﴾ [البقرة: ٣٠] بلا توسط استخبار وإخبار فاتحاد زماني الشرط والجزاء ظاهر بلا تكلف فيرد على الاستنباط المذكور مع ما سلف أن الأنبياء عليهم السلام معصومون أيضاً فيحتاج في دفعه إلى أن يقال المراد بالعصمة عدم خلق الله تعالى الذنب في العبد عند أهل السنة وهي أكمل في الملائكة حيث لا يصدر منهم الزلات مع أن ترك الأولى صدر من الأنبياء عليهم السلام مع أن عصمتهم قبل النبوة غير ملتزمة دون ما ذكرناه من العلم الضروري وقد عرفت ما في التلقف من اللوح وإن كان مدفوعاً وتمام الاستنباط المذكور سيتضح في قوله الآتي وكأنهم علموا أن المجعول خليفة ذو ثلاث قوى الخ فلا يرد أن المدعي صدور سفك الدماء مع خصوصية الفساد وليس بلازم مما ذكره فلاعتنائه بما سيأتي توضيحه أجمل هنا ولم يفصل احترازاً عن التكرار.

قوله: (أو قياس لأحد الثقلين على الآخر) قياس الغائب على الشاهد مستحسن إذا

فوائد الاستخلاف وحكمته فقد زال ما يوجب التعجب وإن اطلعوا على بعض غير معين لم يتعين التعجب ولا دليل على بعض معين فإن قيل الدليل اطلاع الله على ذلك قلنا ذاك هو الوجه الأول.

قوله: أو استنباط عما ركز في عقولهم أن العصمة من خواصهم قيل عليه إن علمهم بذلك غير مطابق للواقع لأن من الإنس معصومين وأجيب بأن المراد أن الملائكة علموا أنهم طائفة ليس فيهم غير معصومين أقول هذا لا يدفع السؤال لأن كون العصمة خاصة للملائكة ينافي وجودها في غيرهم وأن ما ذكر في الجواب تأويل للإثبات بالنفي وهو خلاف الظاهر فلا يعتد به.

قوله: أو قياس لأحد الثقلين على الآخر أو قياس للإنس على الجن قال صاحب الكشاف أو قاسوا أحد الثقلين على الآخر حيث أسكنوا الأرض فأفسدوا فيها قبل سكنى الملائكة وقال المفسرون خلق الله السموات والأرض والملائكة والجن وأسكن الملائكة السماء والجن الأرض فعبدوه دهراً طويلاً ثم ظهر فيهم الحسد والبغي فأقتلوا وأفسدوا فبعث الله جنداً من الملائكة فطردوهم وألحقوهم بشعوب الجبال والجزائر وقيل بعث الله تعالى ملائكة سماء الدنيا وأمر عليهم

كانت العلة مشتركة وهنا كذلك لاشتراك الثقلين الجن والإنس في الابتلاء بالقوة الشهوية والغضبية الأولى تؤدي إلى الفساد في الأرض كالزنا والثانية تؤدي إلى سفك الدماء والاستعلاء فلما شاهدوا أن الجن تعاطوا للفساد والقتل للقوتين المذكورتين قاسوا الإنسان عليهم لتحقق القوتين فيه أيضاً ثم نقل هنا وجهاً آخر وهو أنهم لما سمعوا لفظ خليفة فهموا منه أن في المجعول من يفسد إذ المقصود من الخلافة الإصلاح وهذا ضعيف لأن الخليفة لا سيما خليفة الله تعالى المقصود الأعظم منه تكميل النفوس وتنفيذ الأحكام ويسلم أن الإصلاح مقصود لكن المتبادر الإصلاح أولاً لا الإصلاح بعد الإفساد والقتل والعناد والخلافة لا دلالة لها على ذلك أصلاً وكيف لا وهم يرجون الخلافة ويدعون أنهم أحقاء بالعلم بمراسم السياسة فكيف فهموا من لفظ الخليفة ذلك[١] ولو أراد بأن الخليفة مع ابتلائهم بالقوتين المذكورتين فهو عين ما سبق ولا مدخل للفظ الخليفة في ذلك وأيضاً يرد عليه أنه لو سلم ذلك فما فهم من الخليفة صدور الذنب من نوع بني آدم وليس بمطلوب والمطلوب صدور القتل وخصوص الفساد منهم وليس بمفهوم وإن تشبث بمثل ما ذكر سابقاً فراجع إليه فيكون تطويلاً بلا طائل وأما ما قيل في رد ذلك من أنه يجوز الخلافة لدفع فساد من بقي من الجن في الجزائر بعد تفريق الملائكة فيها أو يكون إصلاحاً لفساد نفس الأرض بإنبات الأشجار وشق الأنهار فلا يخفى وهنه لأنه يوهم أن الملائكة لا يقدرون على ذلك مع أنه سلم أولاً أنهم دمروهم وفرقوهم ولأنه يشعر بتسليم أن الخليفة يفهم منه ما ذكره القيل وقد بان خلافه ولأن المقصود الأهم تكميل النفوس وتنفيذ أوامره تعالى وقصر المراد من الخلافة على عمارة الأرض على ما فهم من بيانه في غاية من القصور (**والسفك والسبك والسفح والشن أنواع من الصب**) لكن فرق بينها فقيل (**السفك يقال في الدم والدمع والسبك في الجواهر المذابة والسفح في الصب من أعلى والشن في الصب عن فم القربة ونحوها وكذلك السن**) فذكر الدماء بعد السبك إما تجريد أو تأكيد أو بيان الاستعمال إن لم يقل إنه جزء من مفهومه والشن في الصب عن فم القربة ونحوها مما يوجب العنف في تفريق الماء وكذلك السن والشن بالشين المعجمة والسن بالسين المهملة كلاهما بمعنى واحد وقيل في الصحاح وكذلك سننت الماء على وجه التراب سناً أي أرسلته إرسالاً من غير تفريق فإذا فرقته في الصب قلت بالشين المعجمة (**وقرىء يسفك على البناء للمفعول فيكون الراجع إلى من سواء جعل موصولاً أو موصوفاً محذوفاً أي ويسفك الدماء فيهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك**).

إبليس وكان اسمه عزازيل حتى هزموا الجن ولما كانت تلك الواقعة معلومة للملائكة وقد كانوا عرفوا في ذلك أن الجن في جبلتهم الإفساد قاسوا آدم وذريته عليهم لأنهم حين وجدوا يكونون أحد ثقلي الأرض.

---

(١) ولو فهموا ذلك من الخلافة لزم أن يكونوا راضين بأن يكونوا خلفاء على أهل الفساد وسفك الدماء.

قوله: (حال) أي من الفاعل في أتجعل ومثل هذا يدل على هيئة الفاعل بهيئة الحال وحدها لا مع المادة أي المقارنة بتسبيحهم مع الحمد نحو جاءني زيد والشمس طالعة والهيئة المقارنة بطلوع الشمس **(مقررة)** أي مؤكدة **(لجهة الإشكال)** والسؤال وليس مراده أنه حال مؤكدة **(كقولك أتحسن إلى أعدائك وأنا الصديق المحتاج)** قوله وأنا الصديق الخ. جملة حالية مقررة لجهة الإشكال ويحتمل أن يكون الاستفهام هنا للإنكار الواقعي دون التعجب فقط فحينئذٍ تكون جملة حالية مقررة للإنكار ولا يضر مقصوده وجه التقرير ببيان أن فيهم ما ينافي الخلافة وهو إفسادهم وفي الملائكة ما هو سبب الاستخلاف وهو العصمة.

قوله: (والمعنى) أي وحاصل المعنى **(أتستخلف عصاة)** أي المراد بالإفساد وسفك الدماء العصيان مطلقاً كناية والتخصيص المذكور لبيان كمال قبحه وكذا أشار بقوله **(ونحن معصومون)** إلى أن قولهم ونحن نسبح كناية عن عصمتهم **(أحقاء بذلك)** هذا مفهوم من الفحوى وبه يحصل المرام وهذه الدعوى منهم بناء على ما علموا من أحوال بني آدم فلا كذب وقوله تستخلف عصاة ينادى على أنه حمل قوله: ﴿أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ﴾ على معنى أتجعل فيها من يفسد خليفة دون على معنى أتخلق فيها من يفسد فظهر ضعف ما قيل إن عبارة العلامتين محتملة لهذا المعنى كما هي محتملة لتقدير خليفة وإنما غره قوله الآتي لا يقتضي الحكمة إيجادها الخ. والمفهوم لا يعارض المنطوق وأحقاء جمع حقيق بمعنى جدير كأصدقاء جمع صديق.

قوله: حال مقررة لجهة الإشكال فإن ما يتوقع من الإنس من الإفساد وسفك الدماء جهة وسبب لإشكال الملائكة وحيرتهم في سر استخلاف من هذا شأنه لعمارة الأرض وإصلاحها ثم قوله عز وجل: ﴿ونحن نسبح بحمدك﴾ [البقرة: ٣٠] الآية مقرر ومؤكد لتلك الجهة لإفادته أن من هذا شأنه كيف يليق بالخلافة مع وجود من هو احق بها فكأنه قيل استخلاف مثل هذا أمر متعجب فيه فكيف إذا وجد من هو أحق به فمضمون الحال قد تكررت جهة التعجب والاشكال ومن ذلك جاء التقرير لتلك الجهة قوله مع ما هو متوقع منهم أي ما هو متوقع منهم من الافساد وسفك الدماء وقال بعضهم قوله وسفك الدماء منتظم في سلك جوامع الكلم التي هي من حلية التنزيل فأتى بلفظ السفك الدال على الإراقة والإجراء كالمائع وخص بالمضارع المنبيء في مثل هذا المقام عن الاستمرار نحو فلان يقري الضيف ويحمي الحريم وجمع الدماء وحلي بلام الاستغراق ليصور شناعة ذلك الفعل ويستوعب الأزمنة ويتضمن جميع أنواع الدماء المحظور كحروب الفساد والفك وقتل النفس المحرمة والواجب كالمجاهدة مع أعداء الدين قال تعالى ﴿فيقتلون﴾ والمباح كسفك دماء الحيوان المصلحي الديني كأنواع القصاص والسياسي لحفظ نظام المملكة قال:

لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى ... حتى يراق على جوانبه الدم

فإذن من لوازم هذه الخليفة وخواصه أن يكون سفاكاً للدماء لينتظم أمر معاشه ومعاده ونحن معاشر الأنبياء برآء من جميع ذلك لأن دأبنا التسبيح والتحميد وعادتنا التقديس والتهليل فنودوا من سرادقات الجلال ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾ [البقرة: ٣٠].

قوله: (والمقصود منه) إشارة إلى الجواب عن استدلال الحشوية أيضاً على عدم عصمة الملائكة ولقد بالغ طيب الله ثراه في الجواب عن استدلالهم فذكر مرة بعد أخرى قوله **(الاستفسار)** إشارة إلى أن المراد بقوله فيما مر الإشكال الاستخبار والاستكشاف لا الشبهة والتردد كما أشار إليه أولاً بقوله واستكشاف فلا وجه لما قيل فيه تصريح بأن قولهم ناشئ عن اعتراض الشبهة كما أن قوله فيما سبق ويزيح شبهتهم صريح في ذلك وهو لا يليق بشأنهم على أنه لو حمل الشبهة على التردد في الحكمة لم يبعد **(عما رجحهم)** أي عن سبب ترجيحهم أو عن سبب رجحهم على أن ما مصدرية أو موصولة. قوله **(مع ما هو متوقع)** حال أي مقارنين لما هو متوقع **(منهم)** وهو العصيان والطغيان وهذا هو الملائم للسوق والاستفسار وقيل وهو المعرفة والطاعة كما يدل قوله فنحن نقيم ما هو متوقع منها وهذا ضعيف لمخالفة السوق ولأن التوقع فيما سيأتي من القوة العقلية لا منهم **(على الملائكة المعصومين)** متعلق برجح والظاهر عليهم لكنه أظهر لوصفهم بالعصمة **(في الاستخلاف)** متعلق برجح أيضاً **(لا العجب والتفاخر)** المذمومان لدليل دل على براءتهم عن مثل ذلك الأمر القبيح.

قوله: (وكأنهم علموا) علماً ضرورياً أو تلقفاً روحانياً الظاهر أن كأن هنا للتحقيق كما جوز الزجاج والكوفيون وهو الموافق لقوله سابقاً وإنما عرفوا ذلك أو للظن والكلام على عادة العظماء أو لعدم الجزم في خصوص ذلك العلم لكنه ضعيف لما عرفت من أن قوله وإنما عرفوا ذلك الخ إجمال وقوله وكأنهم علموا **(أن المجعول خليفة ذو ثلاث قوى عليها مدار أمره شهوية**[1] **وغضبية)** تفصيل له ومن هذا لم يذكر هنا منشأ علمهم بذلك اكتفاء بما ذكره فيما سلف كما لم يذكر هناك أن منشأ فهمهم خصوص الفساد وسفك الدماء.

قوله: (تؤديان إلى الفساد) نحو الزنا وأخذ مال الغير وتناول أكله **(وسفك الدماء)** بسبب إثارة القوة الغضبية وفي الكلام لف ونشر مرتب وهذه الأحوال من مقتضيات القوتين إذا خليتا وطبعهما ولهذا وقع الاستخبار عن وجهه.

قوله: (وعقلية تدعوه إلى المعرفة) باعتبار قوته النظرية **(والطاعة)** باعتبار قوته العملية وفي شرح المواقف والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيره إياه يحتاج إلى قوى ثلاثة احديها القوة التي بها تعقل ما يحتاج إليه في تدبيره ويسمى قوة عقلية ملكية وثانيها القوة التي بها يجذب ما ينفع البدن ويلائمه ويسمى قوة شهوانية بهيمية وثالثها ما تدفع ما يضر البدن ويؤلمه ويسمى قوة غضبية سبعية.

قوله: لا العجب بالضم بمعنى الاعجاب وهو الكبر من أعجب بنفسه إذا تكبر والاسم العجب.

---

(١) شهوية بسكون الهاء منسوبة إلى الشهوة لاستيفاء الشهوة بها.

قوله: **(ونظروا إليها مفردة)** أي نظروا إلى القوى الثلاثة مفردة أي غير مجتمعة الأوليان مع الثالثة اجتماعاً بحيث لا تكون القوتان مهذبة مطواعة للعقل ولا يريد نفي الاجتماع مطلقاً إذ علمهم بأن له ذا ثلاث قوى يأبى عنه فإنه يقتضي الاجتماع لا محالة لكن لما لم تكونا مهذبتين مطواعتين للقوة العاقلة فكأن اجتماعها كلا اجتماع لعدم ترتب فائدة الاجتماع عليه فنزل وجوده لعدم غنائه منزلة العدم كسائر الموجودة المنزلة منزلة العدم لعدم غنائه فلا إشكال أصلاً.

قوله: **(وقالوا وأما الحكمة في استخلافه)** حمل السؤال بالآخرة على الاستفسار عن الحكمة فحينئذٍ الاستفهام على حقيقته واختار لفظة ما الموضوعة للسؤال عن الجنس والماهية لأنه خفي عليهم جنس الحكمة التي غلبت تلك المفاسد فسألوا عنها والمعنى وكأنهم قالوا ما الحكمة أي أيّ أجناس الحكمة المرجحة **(وهو باعتبار تينك القوتين)** جملة حالية مقررة لما سبق قوله **(لا تقتضي الحكمة إيجاده فضلاً عن استخلافه)** لتقوية ما ذكره لا لأنه حمل الجعل على معنى الخلق كما فهم ذلك من كلامه بعضهم لأن قوله في مواضع عديدة يستخلف وقوله هنا ما الحكمة في استخلافه صريح في الحمل على معنى التصيير وأيضاً قد عرفت أن تعجب الملائكة من خلق من يفسد بلا ملاحظة الخلافة ليس بمستقيم ولو كان مراده ما قيل لقال ما الحكمة في خلقه ثم ما ذكره المصنف هنا حاصل المعنى لأجل المبنى ولله دره حيث أشار إلى لطائف عديدة في مواضع متفرقة فقال أولاً تعجب اهـ فأشار إلى أن المسؤول عنه هو الجعل فوجد المراعاة لقاعدة أن المسؤول عنه يلي الهمزة وقال ثانياً واستكشاف عما خفي اهـ فأشار إلى أن السؤال عن الجعل باعتبار حكمته لا باعتبار ذاته وقال ثالثاً واستخبار عما يرشدهم اهـ فأشار إلى أن سؤالهم سؤال استرشاد لا تعنت والعناد وقال هناك ولا طعن تأكيداً لذلك وهنا قال قالوا ما الحكمة الخ. لما قال هناك عما خفي عليهم من الحكمة ولا ريب أن الاستفهام لا تعدد لذكره في النظم الجليل فلا جرم أن ما ذكره حاصل المعنى **(وأما باعتبار القوة العقلية فنحن نقيم بما يتوقع منها سليماً عن معارضة تلك المفاسد)**.

قوله: **(وغفلوا عن فضيلة كل واحدة من القوتين إذا صارت مهذبة مطواعة للعقل متمرنة على الخير)** منشأ الغفلة عدم خلق الله تعالى العلم الضروري بذلك لأن يتصدوا للسؤال المذكور ولتظهر فضيلة آدم عليه السلام بالجواب عن سؤالهم ولعلهم لم يشاهدوا أهل الصلاح من الجن وإلا فكيف ذهلوا عما ذكر فإن تهذيب القوتين وكون كل واحدة منهما مطواعة للقوة العقلية متحققة في الجن لكن عدم مشاهدتهم ذلك بعيد ولو حمل

قوله: ونظروا إليها أي إلى القوة العقلية مفردة فقالوا نحن بهذه القوة نقيم ما يتوقع منها أي من هذه القوة العقلية وهي المعرفة والطاعة والإصلاح وعمارة الأرض المرادة من الاستخلاف وغفلوا عن الفضائل الحاصلة عن اجتماع تينك القوتين مع العقل إذا كانتا مهذبة عن دنس بعض ما هما تتعلقان به من المحظورات شرعاً فإن القوة الشهوية والغضبية إذا هديتا انقلبتا عفة وشجاعة.

الكلام على الأغلب والأكثر لكان أحسن وأولى ولو نبه عليه المصنف لكان أحرى **(كالعفة)** وهي هيئة للقوة الشهوانية متوسطة بين الفجور[١] والجمود **(والشجاعة ومجاهدة الهوى والإنصاف)** وهي هيئة القوة الغضبية المتوسطة بين التهور[٢] والجبن والعفة فضيلة القوة الشهوانية وطرفاها رذيلة وكذا الشجاعة أيضاً ومراده بالقوة العقلية الحكمة وهي فضيلتها والجربزة[٣] والبلاهة رذيلة القوة العقلية ولم ينبه عليها لظهورها ولأن استشكال الملائكة في القوتين دون العقلية فلم يتعرض لبيان كمالها ونقصانها ولأن القوة العقلية إنما يتصور الإفراط المذموم في القوة العملية منها دون النظرية فإن هذه القوة كلما كانت أشد وأقوى كانت أفضل وأعلى كذا في شرح المواقف ولعل لهذا لم يتعرض لها.

قوله: (ولم يعلموا أن التركيب) أي تركيب القوة العقلية مع القوة الشهوية والغضبية أي جمعها معها أو التركيب من أجزاء مختلفة وقوى متباينة وأنت خبير بأن التعرض للتركيب من أجزاء مختلفة مما لا يلائم المقام لكنه تعرض له توضيحاً للمرام **(يفيد ما يقصر عنه الآحاد كالإحاطة بالجزئيات)** أي بالجزئيات المادية المتغيرة وفي اختياره الإحاطة تنبيه على أن الملائكة وإن كان لهم إدراك بالمحسوسات الظاهرة لكونهم ذوي حواس سليمة عند أهل الشرع لكونهم أجساماً لطيفة دون جواهر مجردة وقد ورد في الخبر الشريف أن الملائكة تتأذى مما تتأذى به بنو آدم وقوله عليه السلام لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب أو تمثال إلا أنهم لفقدان القوة الشهوية ليس لهم إدراك بالمآكل والمشارب والمناكح والملابس ولذائذها ومرها ولما انتفى إدراك تلك الجزئيات انتفت الكليات المأخوذة من تلك الجزئيات وكذا حفظ الحقوق مع شركاء منزله وأقربائه وفي جميع معاملاته من ثمرات القوة الغضبية المفقودة في الملائكة مع أنها من أشرف العلوم والأمور في نظام العالم وفي الخلافة ومن ذلك قهر الأعداء والاستعلاء على اللصوص وقطاع الطريق وإقامة الحدود وحفظ الموجود ولا يكون كل من ذلك إلا بالقوة الغضبية.

قوله: (واستنباط الصناعات) أي الحرف وكيفية آلاتها كالقلم للكاتب والقادوم للنجار والإبرة للخياط وسيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى **(واستخراج منافع الكائنات)** أي

قوله: ولم يعلموا أن التركيب يفيد ما يقصر عنه الآحاد أي البسائط كالإحاطة بالجزئيات الخ كان قوله هذا إيماء إلى ما ذهب إليه الحكماء من أن الملائكة العلوية التي هي العقول العالية لا يحيط علمهم بالجزئيات بل علمهم مقصور على الكليات وعلمهم بالجزئيات إنما هو على الوجه الكلي لا الجزئي وإن فضل المركب وهو آدم عليهم بهذه المزايا رجحه عليهم في الاستخلاف.

---

(١) الفجور افراط القوة الشهوانية والجمود تفريطها وهما مذمومان.

(٢) إذ التهور افراط القوة الغضبية والجبن تفريطها وهما رذيلان.

(٣) والجربزة افراط القوة العقلية والبله تفريطها وهما ناقصان فهذه الأوساط الثلاثة أصول الفضائل الخلقية واطرافها الستة أصول الأخلاق الذميمة.

الموجودات من السموات وما فيها من الكواكب والأرض وما عليها من غرس الأشجار وتحصيل الثمار ونقل المياه وحفر الآبار وكري الأنهار وغير ذلك مما لا يحصى ولا يستقصى ولا يمكن تحصيل ذلك إلا بالقوى التي تحققت في بني آدم دون الملائكة قوله **(من القوة إلى الفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف)** إذ به يتم تكميل النفوس وتنفيذ أمر الله تعالى وعمارة الأرض الأولى أن يقال الذي هو فائدة الاستخلاف بدل هو المقصود.

قوله: (وإليه أشار) كأنه قيل إنه كان ينبغي أن يبين الله تعالى ذلك للملائكة حتى يندفع ما في صدورهم من الاختلاج والاضطراب فأشار المصنف إلى أنه تعالى بينه **(إجمالاً بقوله)** مؤكداً بتأكيدات إيراد الجملة الاسمية وحرف التحقيق وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي إما لأنها في جواب السؤال الذي يستحسن تأكيده أو لكمال العناية بشأن الجملة أو للمبالغة في تحقق مضمونها وأما القول بأنه لتنزيلهم منزلة المنكر لما اعترض لهم من الشبهة التي لا ينبغي أن تعرض فهو من طغيان القلم فإن ساحتهم مبرّأة عن مثل هذا التنزيل الذي لو تحقق في أحد ما لكان كفراً وقال أبو البقاء وغيره إن أعلم هنا اسم تفضيل بمعنى عالم فما في محل جر بالإضافة أو منصوب بأعلم ولم ينون لعدم انصرافه بإجماع النحاة وقيل أعلم على بابها والمفضل عليه محذوف أي علم منكم وما منصوبة بفعل محذوف دل عليه اعلم أي علمت ما لا تعلمون كذا في اللباب والاحتمال الراجح الخالي عن التكلف كون أعلم فعلاً مضارعاً وما مفعول به سواء كانت موصولة أو موصوفة والعائد محذوف لرعاية الفواصل فهي إما عبارة عن الأشياء كائنة ما كانت للإشارة إلى برهان ما هو المقصود أعني علم ما هو المقصود من دواعي الخلافة كأنه قيل ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾ من دواعي الخلافة لأني أعلم كل شيء من الغيب والشهادة فمن هو هذا شأنه فهو عالم بدواعي الخلافة وبمن هو يليق بالخلافة أو عبارة عن دواعي الخلافة بقرينة المقام وهذا هو الأوفق بتقرير كلام المصنف وما ذكرناه أبلغ في تحقيق الجواب والله أعلم بالصواب[١].

قوله: (والتسبيح تبعيد الله تعالى عن السوء وكذلك التقديس) أي اعتقاد تنزهه وتقدسه عن السوء وإلا فهو سبحانه وتعالى منزه عن السوء في الأزل فما معنى تبعيده[٢]

قوله: والتسبيح تبعيد الله أقول كان ينبغي أن يقدم بيان معنى التسبيح والتقديس على قوله تعالى: ﴿قال إني اعلم ما لا تعلمون﴾ [البقرة: ٣٠] لأن التسبيح والتقديس وقعا في جانب السؤال وهذه الآية جواب السؤال فالأولى أن يتقدم بيانهما على الجواب أيضاً فلعل تأخيره هذا عن الجواب وتقديم الجواب عليه لما في هذا الجواب من إشارة إجمالية إلى ما حققه من الكلام المذكور فأراد أن لا يفصل بينهما بأجنبي.

---

(١) فلا يرد إشكال مولانا أبي السعود ليس المراد به بيان أنه تعالى يعلم ما لا يعلمونه من الأشياء كائناً ما كان فإنه لا شبهة فيه لهم حتى يفتقروا إلى التنبيه عليه.

(٢) هذا معنى شرعي له ومعناه اللغوي مطلق التبعيد ولم يتعرض له لأنه غير مقصود هنا.

وأنت خبير بأن قائل الجملة الخبرية معتقد مضمونها إذ الكلام الخبري يلزمه الحكم الذهني مطلقاً وهذا أقرب ما قيل أي الحكم بنزاهته وبعده عنه والتلفظ بما يدل عليه وكذلك التقديس وزاد القرطبي فيه على وجه التعظيم وتركه المصنف لأنه بلا تعظيم لا يكون تسبيحاً نقل عن الراغب السبح المر السريع في الماء والهواء يقال سبح سبحاً وسباحة واستعير لمر النجوم في الفلك ولجري الفرس والتسبيح تنزيهه تعالى وأصله المر السريع في عبادته وإلى هذا أشار المصنف بقوله **(من سبح في الأرض والماء وقدس في الأرض إذا ذهب فيها)** لكن ذكر الأرض دون الهوى عكس ما في الراغب وترك المر السريع فبين كلامه وكلام الراغب نوع مخالفة ويمكن التوفيق بينهما بجعل قوله من سبح وقدس من الثلاثي **(وأبعد)** أي صار ذا بعد فالهمزة للصيرورة **(ويقال قدس إذا طهر)** بتشديد الدال ولما أمكن أن يتوهم أن معنى الثلاثي غير مراع فيه أزال ذلك بقوله **(لأن مطهر الشيء مبعده عن الأقذار)** سواء كان قذراً فطهره أو لا فتطهيره من قبيل ضيق فم البئر[١].

قوله: (وبحمدك في موضع الحال) والباء للملابسة وعاملها المقدر كائنين فقوله **(أي ملتبسين بحمدك)** بيان حاصل المعنى لا تقدير العامل وهذا البيان يقتضي أن يكون التسبيح والحمد في زمان واحد فحينئذٍ يحمل أحدهما على المقال والآخر على البال أو زمان نهاية التسبيح زمان بداية الحمد قال في أوائل سورة حم المؤمن وجعل التسبيح أصلاً والحمد حالاً لأن الحمد مقتضى حالهم انتهى. وفيه نوع مخالفة لقوله تعالى: ﴿وإنا لنحن الصافون وإنا لنحن المسبحون﴾ [الصافات: ١٦٥، ١٦٦] فالأولى أن يقال لأن التحلية بعد التخلية قوله على ما ألهمتنا ما كونها مصدرية أولى من كونها موصولة إما لفظاً فلاستغنائها عن تقدير الضمير وإما معنى فلأن الحمد على الإنعام أولى من كونه على النعمة ولما كان التسبيح مسبوقاً بالمعرفة قال **(على ما ألهمتنا من معرفتك)** وإن لم يذكر في النظم وفيه إشارة إلى أن معرفة الملائكة بالحدس لا بالاستدلال **(ووفقتنا لتسبيحك)**.

قوله: من سبح في قال الراغب أصله من السبح وهو سرعة الذهاب في الماء واستعير لجري النجوم في الفلك ولجري الفلك وتسبيح الله تعالى تنزيهه بالقول والحكم وسبحان مصدر ككفران قيل التسبيح بالطاعات والعبادات والتقدير بالمعارف والاعتقادات يعنون أن مجرد وجود المانع فيهم أو المرجح فينا كاف في أن لا يجعل هم مكاننا وخلائف منا فكيف وقد اجتمع الأمر أن قوة المانع فيهم وكمال المرجح فينا وهذا هو فائدة الجمع بين التسبيح والتقديس.

قوله: وبحمدك في موضع الحال قيل إن شئت علقت الباء بالتسبيح أي نسبح بالثناء عليك وإن شئت قدرت نسبح معلنا بحمدك هذا والثاني موافق لما اختاره المص من معنى الحالية لكن المقدر في اختيار المصنف هو المناسب لمعنى الباء فإنه ههنا عنده للملابسة والمصاحبة بخلاف تقدير معلناً فإن الإعلان ليس معنى الباء.

---

(١) من أن التطهير من قبيل ضيق فم البئر.

قوله: (تداركوا به ما أوهم إسناد التسبيح إلى أنفسهم) استئناف لبيان تقييد التسبيح بالحمد وإنهم أظهروا العجز عن ذلك بدون توفيق **(ونقدس لك نطهر نفوسنا عن الذنوب)** أي التقديس بمعنى التطهير لكن بمعنى تطهير النفوس لا بمعنى تنزيه الله تعالى عن السوء احترازاً عن التكرار والتطهير عن الذنوب لا يقتضي سبق الذنوب لما عرفت قوله **(لأجلك)** أي لتحصيل مرضاتك لا لتحصيل ثوابك إذ لا ثواب لهم.

قوله: (كأنهم قابلوا) ولعدم الجزم بذلك قال كأنهم **(الفساد المفسر بالشرك)** بناء على

قوله: تداركوا به ما أوهم إسناد التسبيح إلى أنفسهم أي ما أوهمه إسناد التسبيح إليهم من معنى الاستقلال فيه كأنهم قالوا ونحن نسبحك لا بقدرتنا ولكن نسبحك لا بقدرتنا ولكن نسبحك بإلهامك وفيض المعرفة منك إلى قلوبنا وإرشادك لنا إلى تسبيحك فحاصل المعنى نسبحك حامدين على توفيقك لنا على التسبيح والهامك لنا عليه والتسبيح من جملة الحمد لأنه قول مع اعتقاد بنزاهة الله تعالى عن النقائص فهو قريب مما قيل أحمد الله والحمد من نعمائك فتدورك به معنى الاستقلال في التسبيح الذي يوهمه الإسناد إليهم وهذا من غاية رعايتهم الأدب في مخاطبة الرب.

قوله: نطهر نفوسنا عن الذنوب لأجلك أقول الأوجه أن يكون المفعول لنقدس ذات الواجب تعالى ليطابق معنى نسبح فإن معناه نسبحك فالظاهر أن المعنى هنا أيضاً نقدسك واللام في لك إما مزيدة أو مثل اللام في هبت لك كأنه لما قالوا ونقدس قال تعالى لهم مستنطقاً لهم لا مستفهماً لمن التقديس فقالوا لك وفي الكشاف وبحمدك في موضع الحال أي نسبح حامدين لك وملتبسين بحمدك لأنه لولا انعامك علينا بالتوفيق واللطف لم نتمكن من عبادتك تم كلامه.

قوله: لأنه لولا انعامك الخ تعليل لتقييد التسبيح بالحمد أي نسبح تسبيحاً مقيداً بالشكر وملتبساً به يعني لولا الحمد لم يصدر الفعل إذ كل حمد من المكلف يستجلب نعمة متجددة ويستجلب توفيقاً إلهياً ومنه قول داود عليه السلام يا رب كيف اقدر أن اشكرك وأنا لا أصل إلى شكر نعمتك إلا بنعمتك وفي هذا المعنى أنشد:

إذا كان شكري نعمة الله نعمة ... علي له في مثلها يجب الشكر
فكيف بلوغ الشكر إلا بفضله ... وإن طالت الأيام واتسع العمر
فإن مس بالنعماء عم سرورها ... وإن مس بالضراء أعقبها الأجر

اقول: الأشبه عندي أن بحمدك متعلق بنسبح والباء للملابسة أي المصاحبة فيكون بحمدك ظرفاً لغواً لا متعلقاً بمحذوف لكن تقديرهم ملتبسين إنما هو معناه الانسحابي لا أصل معناه كما قالوا في اقرأ باسم الله فإنهم إنما قدروا ملتبساً لتصوير معنى الباء فيه وبيان أنه للملابسة لا أنه متعلق بمعنى الملابسة لأن متعلق الباء اقرأ ليس إلا.

قوله: كأنهم قابلوا الفساد الخ هذا بيان لوجه تفسير نقدس بنطهر نفوسنا أقول مقابلة الفساد المفسر بالشرك بالتقديس بمعنى نطهر النفوس عن الرجس أنسب في مقابلته بالتسبيح لأن الشرك محكوم عليه بالرجس في القرآن المجيد قال عز وجل ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾ [الحج: ٣٠] أيضاً لا يبعد أن يجعل سفك الدماء الذي هو إصابة السوء لعباد الله مقابلاً بالتسبيح الذي هو تبعيد الله تعالى عن السوء فإن إيصال السوء للعبد بمنزلة إيصاله إلى مولاه وبهذا الاعتبار صح معنى المقابلة بينهما قال صاحب الكشاف في تفسير ﴿إني أعلم ما لا

أنه المتبادر لكونه فرداً أكمل (**عند قوم**) وإن كان التعميم أتم لدخول الشرك فيه دخولاً أولياً (**بالتسبيح**) متعلق بقابلوا إذ التسبيح لكونه تنزيهاً له تعالى عما لا يليق والشرك أقبح ما لا يليق ناسب تقابله بالإفساد (**وسفك**) أي قابلوا سفك (**الدماء**) الذي بغير حق ولذا قال (**الذي هو أعظم الأفعال الذميمة بتطهير النفوس عن الآثام**) إذ لا أعظم من القتل بعد الإشراك بالله تعالى.

قوله: (وقيل نقدسك) أي المفعول ليس بمحذوف كما في الاحتمال الأول بل هو الضمير (**واللام زائدة**) لتحسين اللفظ وتقوية العمل نقل عن الكشاف أنه قال إن الزمخشري جعلهما مترادفين أصلاً ونقلاً والأشبه تغايرهما وإن رجعا إلى نفي النقصان بالنظر إلى التسبيح إلى أن العارف أتى بالمستطاع في التنزيه ولم يتركه فإنه على حسب المعرفة وفي التقديس إلى أن الذات الكاملة التي لا يمكن أن يتصور ما يدانيها لها الطهارة عن كل نقص سواء أطلق عليها لفظ دال عليه أو لم يطلق لوحظ في الأول العارف وفي الثاني المعروف وفي قولهم هذا لطيفة إذ جعلوا سفك الدماء نهاية الإفساد وقابلوه بالتقديس الذي هو نهاية التنزيه فترقى من العرفان إلى المعروف وحاصله أن التسبيح تنزيهنا له تعالى عما لا يليق به والتقديس تنزهه في ذاته عما لا يراه لائقاً بنفسه فهو أبلغ ويشهد له أنه حيث جمع بينهما آخر نحو سبوح قدوس انتهى. وقد عرفت أن معنى تنزيهنا له تعالى عما لا يليق اعتقاد ذلك بطريق ذكر الملزوم وإرادة اللازم وإلا فهو تعالى منزه عن السوء في الأزل فلا معنى لتبعيده عنه فالفرق المذكور خفي وجهه وما ذكره الزمخشري واختاره المصنف أحسن على أن الفرق موقوف على النقل من الثقات والزمخشري موثوق به في نقله فلا جرم أن الترادف هو الراجح. عطف على قال والمناسبة بين المسندين ظاهرة فإن هذا تفصيل ما أشير إليه في الجواب الإجمالي مع اتحاد المسند إليهما.

قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿٣١﴾﴾

قوله: (إما بخلق علم ضروري بتلك الأسماء فيه) أي في آدم عليه السلام علما

تعلمون﴾ [البقرة: ٣٠] أي أعلم من المصالح ما هو خفي عنكم ثم قال: فإن قلت هلا بين لهم تلك المصالح قلت كفى العباد أن يعلموا أن أفعال الله كلها حسنة وحكمة وإن خفي عليهم وجه الحسن والحكمة على أنه قد بين لهم بعض ذلك فيما اتبعه من قوله ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ تم كلامه يعني أن ما في ﴿ما لا تعلمون﴾ وإن كان عاماً يشمل من المصالح ما لا يدخل تحت الحصر لكن خص البعض بما اتبعه من قوله: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ [البقرة: ٣١] فإن اتصافه بعلم لا بعلمه لا يعلمه الملائكة دليل على أنه جامع للكمالات التي بعضها هذا المذكور قيل فيه نظر فإن اتصافه بعلم لا يعلمه الملائكة دليل على أنه جامع للكمالات التي بعضها هذا المذكور قيل فيه نظر فإن اتصافه بعلم علمه الله لا يستلزم كونه جامعاً للكمالات.

تفصيلياً بأسماء جميع المسميات وأحوالها وخواصها اللائقة بكل منها أي خلق العلم الضروري في آدم بأن خلق الأصوات والحروف وأسماءها وخلق له العلم الضروري بأن أي لفظ على أي معنى يدل كما ذهب إليه الآمدي ولما كانت القوة الذائقة التابعة للقوة الشهوية مفقودة في الملائكة وكذا القوة الباطنة والشهوية والغضبية مفقودة فيهم فلا تتحقق الإحاطة بجميع الجزئيات فيهم وما نقل عن الشيخ أبي منصور من أن الضروري إما بديهي أو مدرك بالحواس ولو كان كذلك لشاركته الملائكة فيه فلا بدّ أن يكون بإلهام أو بإرسال ملك من الله تعالى سوى الملائكة الذين كلفهم بالأنبياء والإلهام صنع الله تعالى فمأول فإن القول بأنه لا بدّ أن يكون بإلهام وإرسال ملك يفضي إلى عدم تفضيل آدم عليهم فإن الفرق كما عرفت من تقرير المصنف الإحاطة بالجزئيات وعدم الإحاطة بها بسبب وجود القوتين فيه دونهم فحينئذٍ يقال إن الملائكة مستعدون لتعليم تلك الأسماء أيضاً بالإلهام أو بإرسال ملك كذلك غاية الأمر أنه تعالى علم آدم عليه السلام دونهم وبهذا القدر لا يظهر الرجحان كما أشار الشيخ بقوله لشاركته الملائكة الخ وقيل[1] فقدان القوة الذائقة غير ثابت بل روي ثبوت الأكل للملائكة قال ابن جزعان في الشجرة المنهي عنها هي شجرة الخلد التي يتناول منها الملائكة كما ذكره صاحب التيسير انتهى. وأنت خبير بأن فقدان القوة الذائقة معلوم بفقدان القوة الشهوية والإنكار مكابرة وأما الأكل من تلك الشجرة فيجب حمله على تناول العلم بناء على أن المراد من الشجرة شجرة العلم قال الفاضل عصام الدين رأيت في بعض التفاسير أنها شجرة العلم نقله في قول المصنف والشجرة هي الحنطة وسيأتي تمام التفصيل إن شاء الله تعالى على أن كلام ابن جزعان ليس الأكل مذكوراً فيه على ما نقله القيل بل التناول ذكر فيه ولو سلم ذكر الأكل فيجب الحمل على ما ذكرناه لأنه ليس لهم قوة شهوية ولا أكل ولا شرب كما هو قول أكثرهم بل كلهم.

قوله: (أو إلقاء في روعه) إن اللفظ الفلاني يدل على المعنى الفلاني بلا إسماع لفظ وهو الذي سماه الشيخ أبو منصور الإلهام الضروري وبه يحصل الفرق بين الوجه الأول

---

(١) ولا ريب في أن الكلام مع الجمهور وقد ذهب بعضهم إلى أن نوعاً من الملائكة متوالدون كما سيجيء في كلامه وهذا القول بعيد إذ الكلام في صورة فقدان الشهوية.
ثم قال نعم فقدان الأكل مسلم لكن لا يستلزم فقدانه فقدان الذائقة لجواز ثبوتها لمجرد أن يشاهدوا قدرة الله تعالى في النعم المأكولة بدون الأكل انتهى ولا حاصل له إذ بدون الأكل لا يشاهد قدرة الله تعالى في النعم المأكولة من جهة الأكل بل يشاهد بطريق الرؤية ولا كلام فيه كان هذا القائل غفل عن قولهم من فقد حساً فقد علما وقد صرح به المصنف في سورة الإسراء في قوله تعالى: ﴿**وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً**﴾ [الإسراء: ٨٥] وهل يثبت هذا القائل لهم قوة الشرب والقوة الذائقة للاستمتاع والقربان بدون الاستمتاع ومجرد العلم بدون علم خواص الأشياء ولذاتها لا يجدي نفعاً واستوضح بالعنين فإنه لا يدرك لذة الجماع قطعاً وإن أدرك بالسمع لفظ الجماع وبالجملة هذا القائل غفل عن الفرق بين إدراك الحواس فاشتبه عليه الأمر فظن أنهم يدركون نحو المأكول بالقوة الذائقة ولم يدر أنهم يدركون بالقوة الباصرة وهذا سهو عظيم نسأل الله التوفيق من رب كريم.

وبين هذا الوجه وقيل والفرق بينهما أن الأول يكون بدون مباشرة الأسباب والثاني يكون معه وهو ضعيف إذ عكسه أولى لما تقرر في علم الكلام أن بداهة الشيء لا تقتضي العلم به لجواز توقفه على أمور أخر غير النظر والفكر ولا يلزم حصوله بدون مباشرة الأسباب إلا أن يقال إن المراد بالعلم الضروري[١] هنا ما لا يتوقف حصوله على أمور أخرى قيل الفرق بينهما أن خلق العلم الضروري فعله تعالى بالذات والإلقاء في روعه بواسطة الملك وأنت خبير بأن الملائكة لا تتيسر لهم معرفة جميع أسماء المسميات فكيف يكون الإلقاء بواسطة الملك فالوجه الأول هو المعول عليه والروع بضم الراء والعين المهملة القلب أو موضع الخوف منه أو سواده أو الذهن أو العقل كذا في القاموس والمراد هنا القلب نفسه اعلم أن الواضع للكل هو الله تعالى ويوقف عباده عليه وإليه ذهب أبو الحسن الأشعري أو هو أرباب الاصطلاح وهو البشر آدم أو غيره وهو مذهب المعتزلة ويسمى مذهب الاصطلاح أو هو الله تعالى لبعض الأشياء وللباقي أرباب الاصطلاح ويسمى مذهب التوزيع والظاهر من الآية مذهب الشيخ أبي الحسن ولهذا استدل بهذه الآية لكنه نوع إشكال في الألفاظ المشتركة بناء على هذا المذهب وإنما أخره إذ خلق علم ضروري بها فيه أنسب بالمقام إذ الالقاء في الروع يجتمع مع التوجه وأعمال سبب كما يؤيده مقابلته بالعلم الضروري فمن قال ففيه نظر لأن أعمال السبب الاختياري لا يجامعه لأن المراد منه الإلهام فلم يراع الترتيب وأضاع المقابلة قوله الآتي وألهمه معرفة ذوات الأشياء إشارة إلى الوجه الأول وتنبيه على رجحانه.

قوله: (ولا يفتقر) أي على الوجهين **(إلى سابقة اصطلاح ليتسلسل)** رد لما ذهب إليه أبو هاشم أنه لا بدّ من تقدم لغة اصطلاحية واحتج عليه أنه لا بدّ وأن يكون الوضع مسبوقاً بالاصطلاح بأمور منها أن قوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ [البقرة: ٣١] يقتضي إضافة التعليم إلى الأسماء وذلك يقتضي في تلك الأسماء أنها كانت أسماء قبل ذلك التعليم فإذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم والمصنف أجاب بطريق المنع كما قيل والظاهر من كلامه أنه رد بطريق الاستدلال إذ حاصله أنه لو افتقر هذا التعليم إلى اصطلاح سابق لافتقر تعليمه إلى اصطلاح آخر فتتسلسل الاصطلاحات أو تدور ولم يذكر الدور لأنه يستلزمه التسلسل وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم وقيل في بيان التسلسل لأن الاصطلاح يكون بالتكلم ويرجع الكلام إليه فإما إن يدور أو يتسلسل ولو سلم توقفه عليه فيجوز أن يعرف القدر المحتاج إليه في الاصطلاح بالترديد والقرائن كما يشاهد في الأطفال قوله سابقة اصطلاح مصدر كالعافية أي سبق اصطلاح.

قوله: (والتعليم فعل يترتب عليه العلم غالباً ولذلك يقال علمته فلم يتعلم) تفسير للتعليم الدال عليه وعلم كما هي عادته لكنه يتضمن جواباً عن اشكال بأن خلق العلم

---

(١) ويسمى البديهي الأولى وهو ما يثبته مجرد العقل أي يشتبه بمجرد التفاته إليه من غير استعانة بحس أو غيره تصوراً كان أو تصديقاً.

الضروري أو الإلقاء في القلب ليس تعليماً لأن المتعارف المتداول في التعليم إلقاء الألفاظ إلى السامعة فأشار إلى دفعه بأن التعليم فعل مطلقاً سواء كان ذلك الفعل إلقاء الألفاظ في السامعة وهو المتعارف بين المخلوقين أو إلقاء المعنى في القلب أو خلق العلم الضروري وليس بمختص بالأول بقي الكلام في أن التعليم حقيقة في هذا المعنى أو مجاز والظاهر من كلامه أنه حقيقة في هذا المعنى العام مشترك بين المعاني الثلاثة اشتراكاً معنوياً ألا يرى أن السلف يسمي آباء التعليم مع أن تعليمهم بالكتابة ويسمي أيضاً التعليم ما هو بالإشارة ويحتمل أن يكون مجازاً في الأخيرين قوله غالباً أراد به تعميم التعليم إلى الصوري والحقيقي أيضاً وإلا فالتعليم حقيقة فعل يترتب عليه العلم بلا تخلف عنه إذ الأثر لا يتخلف عن المؤثر كما في الكسر والانكسار قيل اختلف في أن المطاوع هل ينفك عن مطاوعه بفتح الواو مطلقاً أو في بعض المواد أو لا ينفك أصلاً فعلم هل يستدعي التعلم أو لا فقيل يستلزمه وقيل لا يستلزمه فعلى الأول تكون الفاء في نحو أخرجته فخرج للتعقيب في الرتبة لا في الزمان ولا يصح أخرجته فما خرج إلا مجازاً وعلى الثاني تكون الفاء للتعقيب ويكون أخرجته فما خرج حقيقة واختار السبكي التفصيل يقال علمته فما تعلم ولا يقال كسرته فما انكسر والفرق أن حصول العلم في القلب يتوقف على أمور من المعلم والتعلم فكأن علمته موضوعاً للخبر الذي من المعلم فقط لعدم إمكان فعل من المخلوق يحصل به العلم ولا بدّ بخلاف الكسر فإن أثره لا واسطة بينه وبين الانكسار ويقرب منه ما قيل إن كلام المصنف هنا بناء على مذهب من اعتبر معنى اللازم في المتعدي في الأفعال الغير الاختيارية ولم يعتبره في الاختيارية وعد تخلف العلم عن التعليم ومثله جار على الأصل بلا تجوز كما مر في مبحث ﴿هدى للمتقين﴾ ولك أن تقول إن النزاع لفظي إذ المطاوع بكسر الواو بمعنى المنقاد كيف يتصور تخلفه عن المطاوع بفتح الواو فالتعليم الذي هو مطاوع لا يتخلف عنه المطاوع الذي هو التعلم وقد يطلق التعليم على إلقاء مقدمات العلم مجازاً وهو الذي يتخلف عنه العلم وهو المراد في قولهم علمته فلم يتعلم كسرته فلم ينكسر فمن قال بالتخلف أراد هذا المعنى المجازي ومن منع التخلف أراد المعنى الحقيقي ويؤيد قول الشيخ عبد القاهر معنى المطاوع أنه قبل الفعل ولم يمتنع فالثاني مطاوع بكسر الواو لأنه طاوع الأول والأول مطاوع بفتح الواو لأنه طاوعه الثاني كذا في الجاربردى.

قوله: (وآدم اسم أعجمي) اختاره إلحاقاً له بما هو الأغلب في أمثاله مع الاستغناء عن مؤنة الاشتقاق فإن الاشتقاق في الأكثر إنما يجري في المشتقات وأما في الجوامد فيجري على قلة وآدم من الجوامد وثلاثة أسماء من أسماء الأنبياء عربية وهي محمد وشعيب وصالح والبواقي أعجمية **(كآزر وشالخ)** أشار إلى أن وزنه فاعل على عجميته لأنه الغالب وإيراد المثالين للتنبيه على ذلك وقد صرح به الزمخشري فقال وأقرب أمره أن يكون

قوله: وآدم اسم أعجمي كآزر وشالخ وهما اسمان من أسماء أولاد آدم عليه السلام واشتقاقه من الأدمة بضم الهمزة السمرة هي حمرة يضرب إلى السواد أو من أديم الأرض وهو وجهها.

فاعل واحتمال كونه أفعل بعيد قيل ولأنه لا يحتاج في تكسيره وتصغيره على أوادم وأويدم إلى تصريفه لأن المادة الزائدة تقلب واواً فيهما كضوارب وضويرب وأما على تقدير كونه عربياً فوزنه أفعل قطعاً لتحقق سبب منع صرفه أعني العلمية ووزن الفعل انتهى. **(واشتقاقه من الآدمة)** بضم الهمزة وسكون الدال بمعنى السمرة **(أو الأدمة بفتح الهمزة)** والدال **(بمعنى الأسوة)** بضم الهمزة وهو الأفصح قال تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ [الأحزاب: ٢١] أي قدوة وبكسر الهمزة وما يستفاد من كلام المصنف في سورة الأحزاب رجحان الكسر **(أو من أديم الأرض)** وهو وجهها وما ظهر منها وجه الاشتقاق والأخذ منه **(ما روي عنه عليه السلام أنه تعالى قبض)** أي أمر بالقبض فقبض ملك الموت **(قبضة من جميع الأرض سهلها)** أي لينها **(وحزنها)** أي غليظها **(فخلق منها آدم)**(١) أي فأمر الله تعالى ملك الموت فجعلها طيناً أربعين سنة حتى صار لازباً ثم حمأ مسنوناً أربعين سنة ثم صلصاً لا أربعين سنة فجعله جسداً موضوعاً(٢) على طريق مكة للملائكة الذين يصعدون من الأرض إلى السماء أربعين سنة كلما مر به ملأ منهم تعجبوا منه من حسن صورته ولم يكونوا رأوا قبل ذلك على صورة آدم شيئاً يشبهه كذا في الحاشية الخسروية نقل عن السيوطي أنه قال أخرجه أحمد والترمذي وصححه ابن جرير وغيره **(فلذلك يأتي بنوه أخيافاً)**.

قوله: (أو من الأدم أو الأدمة) بضم الهمزة وسكون الدال فيهما **(بمعنى الالفة تعسف)** خبر لقوله واشتقاقه أي خروج عن الجادة المستقيمة إما على تقدير كونه أعجمياً كما اختاره المصنف فلأنه قول باشتقاق العجمي من العربي ولا يخفى فساده وإما على تقدير كونه عربياً فلأن الأعلام لا يعتبر فيها الاشتقاق سوى الأعلام الغالبة كأحمد ويشكر وآدم ليس منها إذ لا داعي إلى القول بالنقل من المشتق مع ظهور عجميته والقول بأنه يجوز توافق اللغتين ولا دليل على أن الاشتقاق من خواص كلام العرب مجرد احتمال قال النحرير التفتازاني في بيان كلام الزمخشري يعني أن جعلهم هذه الأسماء العجمية مشتقة من المصادر والألفاظ العربية ليس بمستقيم وأما إنه يجوز أن يجري الاشتقاق في سائر اللغات وإن توافق لغاتهم لغة العرب مأخذ تلك الاشتقاقات وإن آدم يتكلم بالعربية فذلك بحث

قوله: فلذلك يأتي بنوه أخيافا أي اصنافاً في اللون سوداً وبياضاً وأصل الخيف أن يكون إحدى العينين سوداء والأخرى زرقاء.

قوله: تعسف خبر قوله واشتقاقه من الأدمة.

---

(١) وهو إشارة إلى ما روى وهب بن منبه أنه تعالى لما أراد أن يخلق آدم اوحى إلى الأرض **إني جاعل منك خليفة** فمنهم من يطيعني ومنهم من يعصيني فمن اطاعني ادخلته الجنة ومن عصاني ادخلته النار فقالت الأرض مني تخلق خلقاً يكون للنار قال نعم فبكت الأرض فانفجرت منه العيون إلى يوم القيامة كذا في الحاشية الخسروية.

(٢) قوله موضوعاً بمعنى مطروحاً (لراقمه).

آخر انتهى يريد أن الكلام في اشتقاق العجمي من العربي وأنه ليس بمستقيم وما سواه من الاحتمالات المذكورة لا كلام فيها لا إثباتاً ولا نفياً وكيف يدعي أن الاشتقاق من خواص كلام العرب مع أن أرباب الفارسي قد دونوا كتباً في بيان اشتقاق ألفاظهم والظاهر أن سائر اللغات كذلك وعدم اطلاعنا لعدم الشهرة فمراد الشيخين ما ذكر من عدم استقامة اشتقاق العجمي من العربي ويؤيد ذلك قوله **(كاشتقاق إدريس من الدرس ويعقوب من العقب)** وأما ما نقل عن الجوالقي في المعربات أسماء الأنبياء عليهم السلام كلها أعجمية إلا أربعة أسماء وهي آدم وصالح وشعيب ومحمد عليهم السلام فضعيف لما مر من القرينة على كونه أعجمياً فعده عربياً في صورة الاتفاق مع كونه قولاً مرجوحاً سخيف جداً نعم لا كلام في عربية الأسماء الثلاثة الأخيرة وكذا القول وأيضاً يرد أن آدم[1] عليه السلام كان يتكلم بالعربية فلم لا يجوز آدم والأدمة عربيين فلا يلزم اشتقاق الأعجمي من العربي بل اشتقاق العربي من العربيّ ليس بوارد لما عرفته ونقل عن صاحب الكشاف أن الأصل عدم توافق اللغتين وإطراد الاشتقاق من خواص كلام العرب وإن آدم عليه السلام يتكلم بكل لسان

قوله: كاشتقاق إدريس من الدرس أي كما أن في جعلهم إدريس مشتقاً من الدرس ويعقوب من العقب وإبليس من الإبلاس تعسفاً لأنها ألفاظ أعجمية لا يجري فيها اشتقاق لأن الاشتقاق من خواص كلام العرب وكذا لفظ آدم اسم عجمي لا عربي فلا حاجة إلى تكلف التزام اشتقاقه وفي الكشاف واشتقاقهم آدم من الأدمة ومن أديم الأرض نحو اشتقاقهم يعقوب من العقب وإدريس من الدرس وإبليس من الإبلاس وما آدام إلا اسم أعجمي وأقرب أمره أن يكون على فاعل كازر وعازر وعابر وشالخ وفالغ وأشباه ذلك هذا وأما اشتقاقهم إدريس من الدرس فلأنه عليه الصلاة والسلام كان كثير الدرس ويعقوب من العقب فلأنه يعقب عيص في الولادة وإبليس من الإبلاس وهو الإباس لأنه ملبس الناس من رحمة الله فأنكر ذلك وقال ما آدم بالاسم الأعجمي واعترض عليه بأن توافق اللغتين غير منكر ودلا دليل على أن الاشتقاق من خواص كلام العرب وأيضاً آدم عليه الصلاة والسلام كان يتكلم بالعربية فلا يلزم من عدم الاشتقاق في المشبه به عدمه في آدم وأيد باشتقاق حواء من الحوة بالضم من حوى الشيء حوة إذا كان أسمر اللون وأجيب بأن الأصل عدم التوافق وبأن الاشتقاق من خواص كلام العرب وكذا اطبقوا على أن آدم كان يتكلم بكل لسان على ما صح في النقل ولكن غالب لسانه بالسرياني ويدل عليه أسامي أولاده ثم إن تكلمه بالعربي لا مدخل له في عربية اسمه واشتقاقه والكلام فيه ثم إن الاشتقاق في الاعلام القصدية أي التي لا تكون علماً بالغلبة كأحمد ويشكر ويغلب مثلاً ليس له معنى إلا النقل عن مشتق وذلك لم يعرف في المشبه به في إدريس وإبليس وأما في آدم من الأدمة فلا يناسب ما ورد من براعة جماله وأن يوسف عليه السلام كان جماله على الثلث من جماله وكذلك من أديم الأرض على أن آدم من أديم الأرض غير مستعمل قبل جعله علماً حتى يقال إنه منقول منه ثم إن صاحب الكشاف منع الاشتقاق على قانون كلام العرب بأنها أعجمية أما اشتقاقها في العجمية إن صح فلا منع عنه صرح به في طالوت هذا.

---

(١) من أن جمعه على أوادم وتصغيره على أويدم يحتاج إلى العناية على تقدير كونه عربياً ووزنه أفعل وإلا توجه وزنه فاعل.

على الأصح ولكن الغالب عليه التكلم بالسرياني ويدل عليه أسامي أولاده انتهى. وأراد بذلك الجواب عن الاعتراض بأن توافق اللغتين غير منكر ولا دليل على أن الاشتقاق من خواص كلام العرب ولا يخفى أن ما ذكره النحرير التفتازاني هو الأنسب بالمقام.

قوله: **(وإبليس[١] من الإبلاس)** وهو اليأس من رحمة الله تعالى فعلى هذا هو عربي واختاره ابن جرير وقال إنه منع صرفه لأنه لا نظير له في الأسماء وقيل وهو مردود لأن له نظير كأغريض[٢] وأصليت قال في التسهيل وشرحه ويجري نحو حم مجرى هابيل فيعرب ويمنع من الصرف للعلمية وشبه العجمة انتهى. فعلم منه أن شبه العجمة ملحق بالعجمة في سببية منع الصرف وما اختاره المصنف من كونه عجمياً مستغن عن مثل هذا التكلف وكذا الكلام في إدريس[٣] ويعقوب **(والاسم باعتبار الاشتقاق)** احتراز عن دلالته على المسمى **(ما يكون علامة للشيء)** إشارة إلى اشتقاقه من السمة وهو مختار الكوفيين قوله **(ودليلاً)** إشارة إلى اشتقاقه من السمو وهو مذهب البصريين وهذا هو المختار عند المصنف والأولى تقديمه[٤].

قوله: **(برفعه إلى الذهن)** فإن اللفظ علامة المعنى ورافعه من حضيض الجهل إلى ذروة العرفان فيتناول كل ما يدل على الشيء ولا يختص بالاسم المصطلح ومن هذا قال **(من الألفاظ)** أي الألفاظ الموضوعة في جميع اللغات وفي المعالم أن الله تعالى علم آدم جميع اللغات ثم كلم كل واحد من أولاده بلغة فتفرقوا في البلاد واختص كل فرقة بلغته انتهى ويؤيده عموم الأسماء وتأكيده بكلها **(و)** المراد با **(لصفات)** الألفاظ الدالة على معنى قائم بالغير كالضرب والضارب **(و)** با **(لأفعال)** الألفاظ الدالة على معنى غير قائم بذاته

قوله: كونه من الأدمة لا يناسب ما ورد أقول لا يمنع السمرة كون الجمال في النهاية بل هي تلائمه فإنها أحسن ألوان بشرة البشر قال التفتازاني وأما الرد بأن الأعلام القصدية يعني غير الغالبة والمنقولة لا معنى لاشتقاقها فليس بشيء لأنه إذا كان بين اللفظين تناسب في المعنى والتركيب فهو معنى الاشتقاق أقول مثل ذلك لا يوجد في غير المنقولة وقد استثنى ذلك عن الحكم فلا يقدح وجود الاشتقاق في المنقولة في رد القول بالاشتقاق في غير المنقولة.

قوله: والاسم باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة هذا اختيار منه في اشتقاق لفظ الاسم على قول الكوفيين فإنهم جعلوه من وسم يسم سمة وأما البصريون فإنهم جعلوه من السمو بمعنى الرفعة فهو على الأول مأخوذ من المثال وعلى الثاني من الناقص.

---

(١) وسمي إبليس إبليساً لأنه بعيد من رحمة الله تعالى الأسماء تنزل من السماء فسبحان من دقت حكمته وخفيت أسراره.

(٢) أغريض للطلع وأصليت للسيف الصقيل ومن نظائره إكليل وإحليل وإبريق وإجريس للعصفر.

(٣) لقب به لكثرة درسه والاطراد لا يشترط في وجه التسمية وكذا الكلام في يعقوب عليه السلام به سمي لمجيئه على عقيب إسحاق عليه السلام.

(٤) وذكر أو الفاصلة بدل الواو.

كضرب فحينئذٍ المراد بالألفاظ الأسماء الجامدة التي ليست بمشتقة ولا مشتق منها كذا نقل عن بعض المحشين ويؤيده قوله الآتي الضمير للمسميات فلا يلائمه الحمل على أن لا يكون لفظاً موضوعاً لذي العلامة بل صفة له كالسواد والبياض أو فعلا له كالتجارة والخياطة فإنها مسميات والكلام هنا الأسماء الدالة على المسميات كما سيأتي ومن حملها على ذلك فقد ذهل عن التعبير بالأسماء وأنه لم يعهد إطلاق الاسم على معنى السواد والتجارة.

قوله: **(واستعماله عرفاً)** أي في العرف العام بقرينة قوله واصطلاحاً.

قوله: **(في اللفظ الموضوع لمعنى سواء كان مركباً أو مفرداً مخبراً عنه)** ذلك المفرد كالاسم في اصطلاح النحاة **(أو خبراً)** وهو الفعل والاسم المصطلح عليهما أيضاً **(أو رابطة بينهما)** وهو الحرف المصطلح ومثل زيداً في ضربت زيد أو نحوه مما يقع في الكلام فضلة داخل في المخبر عنه والخبر فإنه يقع خبراً في مثل هذا زيد ومخبراً عنه في زيد قائم وإن لم يكن خبراً ومخبراً عنه حال الفضلة **(واصطلاحاً في المفرد الدال على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة)**.

قوله: **(والمراد في الآية أما الأول)** وهو الذي باعتبار الاشتقاق والمراد بالثاني المعنى العرفي **(أو الثاني وهو)** أي الثاني **(يستلزم الأول لأن العلم بالألفاظ من حيث الدلالة متوقف على العلم بالمعاني)** لما كان الأول ملحوظاً باعتبار الاشتقاق كان معنى الألفاظ مطلقاً ملتفتاً

قوله: يرفعه أي يرفع الشيء الذي هو مدلوله إلى الذهن ويحضره فيه ومن في قوله من الألفاظ والصفات بيان لما في قوله من الألفاظ والصفات بيان لما في قوله ما يكون علامة والمراد من الألفاظ الأسماء التي لا يكون لها اشتقاق أي لا تكون مشتقة عن شيء ولا مشتقاً منها شيء ويسميها النحاة الأسماء الجامدة كزيد وعمرو ورجل وفرس ومن الصفات ما يدل على معنى لا يقوم بذاته ويكون صفة ذات كالعلم والشجاعة أو ما يدل على ذات لها هذه الصفات كالعالم والشجاع ومن الأفعال ما يدل على معنى غير قائم بذاته وهو فعل من الأفعال كالضرب والقتل أو ما يدل على ذات هو قائم بها كالضارب والقاتل وكل ذلك من قبيل الأسماء.

قوله: واستعماله عرفاً أي عرفاً عاماً أو في عرف أهل اللغة.

قوله: أو رابطة بينهما كالحروف فإنها رابطة بين الفعل والاسم في وصول معنى الفعل إلى الاسم وآلة له.

قوله: واصطلاحاً عطف على عرفاً أي واستعماله في اصطلاح النحاة.

قوله: والمراد في الآية أما الأول وهو معناه العرفي المذكور أو الثاني وهو معناه المصطلح عليه عند النحويين.

قوله: وهو يستلزم الأول أي معناه الاصطلاحي يستلزم معناه العرفي لأن كل لفظ يصدق عليه لفظ مفرد دال على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة يصدق عليه أنه لفظ موضوع لمعنى ولا ينعكس لشمول الأول المركبات دون الثاني.

فيها إلى المعاني ولهذا قال وهو يستلزم الأول لكن ما ذكره بين واضح لأن الثاني عبارة عن الألفاظ الموضوعة لمعنى فتوقفه على العلم بالمعاني مقتضى تعريفه فما الحاجة إلى بيانه فالأولى أن يقال إن المعنى الثاني أخص من المعنى الأول بحسب المفهوم وإن تساويا صدقاً فإن كل لفظ موضوع للمعنى علامة له ويرفعه من حضيض الجهل إلى منصة العرفان وأما الأول فلما لم يعتبر في مفهومه الوضع يكون أعم منه مفهوماً دون الصدق كعموم الناطق من الإنسان مفهوماً وتساويه ذاتاً إذ لو كان الأول أعم بحسب الصدق يكون الثاني قاصراً عن استيعاب حق التعليم الذي به ينال علماً يعين بالخلافة نقل عن الراغب أنه تعالى علم آدم عليه السلام جميع الجزئيات وإن ظهر في بعض الأزمنة من بعض ذريته[1] ثم المراد بتعليم الأسماء كلها أسماء المسميات التي عرضهم على الملائكة وهي المتداولة فيما بين المخلوقين فلا وجه للإشكال بأنه لا بدّ من تخصيص التعليم وإلا لزم إحاطة علم آدم عليه السلام بجميع ما يعلمه تعالى أو علمه بجميع شؤونه تعالى من الأزل إلى الأبد على أنه لا يلزم ذلك من تعليم الأسماء كلها إذ الغير المتناهي جزئيات المسميات وأما الأسماء فيجوز تناهيها إذ المراد أسماء الأجناس التي خلقها الله تعالى[2] كما صرح به في الكشاف دون أسماء الأشخاص المعينة أسماؤها إذ لا قدرة للبشر على إحاطتها مع عدم تعلق الغرض بعلم تلك الأسماء في الخلافة وأما كون علم آدم عليه السلام أفضل من علم نبينا عليه السلام من جهة الكثرة وعلم نبينا عليه السلام أفضل من علمه من جهة كونه علم الدين ومعرفة الله تعالى خالصاً عن علوم الدنيا كالعلم بالصناعات وأمثالها فمع كونه مدخولاً في نفسه لا يناسب التعرض له في هذا المقام إذ المراد التنبيه على التفاوت بين آدم والملائكة في استحقاق الخلافة وعدمه وأما الثالث فأمر محدث أحدثه النحاة فلا يصح إرادته هنا لعدم توفية حق التعليم.

قوله: (والمعنى) أراد به دفع اشكال كما ستعرفه **(أنه تعالى خلقه)** أي أوجده **(من**

قوله: والمعنى أنه تعالى خلقه من اجزاء مختلفة يعني أن معنى قوله تعالى: ﴿وعلم آدم

---

(١) فلا يرد عليه أنه كيف الحكم بأنه تعالى علم آدم الأسماء كلها ومعلوم أنه ما من زمن إلا وبنوه يضعون أسامي لمعانٍ وأعيان ويدونون العلوم الجديدة والصناعات المخترعة فإن الظهور منهم لا ينافي أن يكون أبوهم عالماً بها وفي الكشاف فإن قلت فما معنى تعليم أسماء المسميات قلت أراه الأجناس التي خلقها ثم علمه أن هذا اسمه فرس وهذا اسمه بعير وهذا اسمه كذا وهذا اسمه كذا وعلمه وأحوالها وما يتعلق بها من المنافع الدينية والدنيوية انتهى انظر كيف خص المسميات بالأجناس التي خلقها وأشار بالأجناس إلى أن التعليم لا يتناول أسماء الأشخاص المعينة والأفراد المعهودة فإنه مع عدم الاحاطة لا يتعلق به غرض في الخلافة.

(٢) فإن قيل يلزم من كلام صاحب الكشاف تخصيص الأسماء بأسماء الممكنات قلنا لا بأس فيه لما عرفت مراراً أن المرام اظهار التفاوت بين آدم عليه السلام والملائكة في استحقاق الخلافة وعدمه وهذا موقوف على تعليم أسماء الممكنات التي يدور فلك الخلافة على علم اسمائها وخواصها ومنافعها وأما علم أسماء الله تعالى وصفاته فلا تتوقف الخلافة عليه توقفها على تلك الأسماء وآدم والملائكة كلهم متساويون في علم اسمائه تعالى وصفاته العلية.

أجزاء مختلفة) وهي العناصر الأربعة لعل إسقاطها هو الأولى أما أولاً فلأنه يخالف ظاهراً قوله: ﴿خلق الإنسان من صلصال كالفخار﴾ [الرحمن: ١٤] وأما ثانياً فلأنه لا مدخل لها في الغرض **(وقوى متباينة)** وهي القوة العقلية والشهوية والغضبية كما مر تفصيله وهذه القوى الثلاثة منتفية في الملائكة سوى العقلية وهذا مراد المصنف **(مستعداً لإدراك أنواع المدركات من المعقولات)** بواسطة القوة العقلية والمعقولات المستفادة من الحس بعضها غير متحقق في الملائكة نحو كل عسل حلو وكل خل مر وغير ذلك من المستفادة من القوة الذائقة ولذا قيل من فقد حساً فقد فقد علماً **(والمحسوسات)** أي الجزئيات المحسوسة بالقوة الباصرة كالبياض والسواد وبالسامعة كالصوت وبالشم رائحة الشيء وباللمس يدرك باللينة والخشونة والحرارة والبرودة وبالذائقة الطعم حلوه ومره وهذا الأخير منتف في الملائكة **(والمتخيلات)** من الصور الجزئية المخزونة في الخيال بعد إدراك الحس المشترك بواسطة الحواس الظاهرة وهذا أيضاً مختص بالإنسان فإن القوة الباطنة تحققها في الملائكة بعيد **(والموهومات)** المدركات بالقوة الوهمية من المعاني الجزئية المنتزعة من المحسوسة وهذا لا يتحقق فيهم كيف لا وقد صرح المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ [النحل: ٩٠] الآية. إن البغي والتجبر على الناس إنما هو مقتضى القوة الوهمية.

قوله: (وألهمه معرفة ذوات الأشياء) لما كانت معرفة الدوال من حيث هي دوال مستلزمة لمعرفة المدلول قال وألهمه الخ إذ مجرد معرفة الأسماء بدون معرفة مدلولها متحقق في الملائكة أيضاً ولا يتم أمر الخلافة بمجرد معرفة الألفاظ والمعنى وألهمه إما بخلق علم ضروري أو إلقائه في قلبه مجموع ذلك من معرفة ذوات الأشياء أي حقيقتها

الأسماء كلها﴾ [البقرة: ٣١] خلقه قابلاً لأن يعلم الأسماء حيث جعل تركيبه على وجه خاص روعي فيه صنوف دقائق الحكم والأسرار المدهشة للعقول والأفكار حتى أدى ذلك الوجه الخاص إلى استعداده للعلوم العالية والصناعات الغريبة والأفعال الدقيقة العجيبة إلى آخر ما ذكره في الكتاب وما لم يذكره فعلى هذا يكون علم مجازاً مراداً منه الخلق على هذا الوجه الخاص لا حقيقته حيث جعل التمكين للعلم تعليماً وهذا يستدعي أن يكون قوله تعالى: ﴿أنبئهم بأسمائهم﴾ [البقرة: ٣٣] بعد برهة من زمان يسع فيه أن يضع آدم لكل شيء اسماً ويحفظ الأسماء كلها ويقدر على التعيين عن كل شيء باسمه الموضوع هو له وأن يكون أبناء آدم عن الأسماء وقوله تعالى للملائكة ﴿ألم أقل لكم﴾ [القلم: ٢٨] الآية بعد مضي ذلك الزمان فإن قيل لم لا يجوز أن يلهمه الله تعالى جميع الأسماء في ساعة واحدة أو زمان يسير قلنا هب أنه تعالى قادر لا يفوت مثل ذلك وما فوقه عن قدرته النافذة لكن آدم والملائكة في ذلك سيان والمفهوم المأخوذ من جميع قصة آدم عليه الصلاة والسلام أن في خلقة آدم وطبعه الذي خلق عليه إذا خلي وطبعه من الخواص والمزايا ما ليس في جبلة الملائكة ولذلك فضل هو عليهم وفي قوله مستعداً لأنواع المدركات من المعقولات والمحسوسات إيماء إلى أن الملائكة لا يحيط علمهم بالجميع حيث لا يدركون الجزئيات صور أو معاني على ما هو رأي الحكماء.

والدليل عليها قوله (**وخواصها**) من الصفات والمنافع والمضار إذ معرفتها بها معرفة بالوجه (**وأسمائها**) أي الألفاظ الموضوعة بإزائها (**وأصول العلم**) أي قواعدها الكلية المشتملة على الجزئيات الكثيرة (**وقوانين الصناعات**) أي الأمور الكلية المحتاج إليها في الحرف فإنها أيضاً علوم لكنها ليست بمدونة (**وكيفية آلاتها**) كالقلم للكاتب والإبرة للخياط وطريق استفادة هذا المعنى من الآية الكريمة بطريق الاقتضاء فإن تعليم الأسماء التي هي علامة للشيء ودليل يرفعه إلى الذهن من حيث[1] إنها كذلك يستلزم تعليم معانيها فهي لازمة متقدمة فتدل عليها اقتضاء وأما معرفة خواصها وغيرها فبمعونة قرينة كون الآية جواباً عن استشكال الملائكة واستحقاق خلافته[2] دونهم ولما كان المعنى ملحوظاً أولاً قدم بيان معرفته على بيان معرفة الأسماء مع أن المذكور في الآية تعليم الأسماء واكتفى بألهمه إشارة إلى أن إلقاءه في روعه إلهام أيضاً والفرق بين الوجهين قد مر بيانه قوله والمعنى الخ كالفذلكة لما سلف من تقريره وإشارة إلى دفع اشكال وهو أنه لا يلزم من ذلك فضله عليه السلام على الملائكة لأنه تعالى لو علم تلك الأسماء الملائكة لعلموها أيضاً فدفعه أنه تعالى لم يخلق الملائكة بحيث يستعدون لإدراك تلك الأسماء وأنواع المدركات المذكورة كما أشرنا إليه في أثناء التقرير بخلاف خلق آدم عليه السلام فإنه جعل مستعداً لها بخلق القوى الثلاثة وتوابعها فإشكال الشيخ أبي منصور ليس بوارد.

قوله: (**الضمير فيه للمسميات**) إذ العرض إن كان بالأسماء تكون الأسماء معلومة لهم فلا جرم أن العرض لا يكون إلا المسميات الموجودة (**المدلول عليها ضمنا**) والمدلول عليه ضمنا إنما هو الجزء الموضوع له وهنا ليس كذلك فمراده التزاما فإن ضمنا قد يستعمل في هذا المعنى (**إذ التقدير**) أي تقدير قوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء﴾ [البقرة: ٣١] وعلم آدم (**أسماء المسميات فحذف المضاف إليه لدلالة المضاف عليه**) أي التزاماً هنا إذ الأسماء لا تكون بدون المسميات وليس مراده أن المضاف يدل على المضاف إليه دائماً.

قوله: (**وعوض عنه اللام كقوله تعالى: ﴿واشتعل الرأس شيباً﴾**) [مريم: ٤] هذا مذهب بعض البصريين ومختار الكوفيين كذا في مغني اللبيب ولهذا اختاره الشيخان في أكثر المواضع وبعض البصريين يجعلون اللام إشارة إلى المضاف إليه لا عوضاً عنه ونقل عن الرضي أنه قال لا تعوض اللام عند البصريين في كل موضع شرط فيه الضمير كالصلة

قوله: لدلالة المضاف عليه لأن الاسم لا ينفك عن الدلالة على مسماه الذي وضع هو بإزائه ليكون علامة له فاللام فيه عوض عن المضاف إليه كاللام المحذوف كما هي في ﴿اشتعل الرأس شيباً﴾ [مريم: ٤] والتقدير اشتعل رأسي شيباً.

---

(١) أو من حيث كونها الفاظاً موضوعة لمعنى كما هو المعنى الثاني الذي يحتمل أن يكون مراداً.

(٢) ولا ريب أن أمر الخلافة إنما يتم بمعرفة الخواص والمنافع والمضار وقواعد العلوم وقوانين الصناعات التي لم يخلق الملائكة مستعدين لتلك الإدراكات.

وجملة الصفة والخبر والوصف المشتق منه ويجوز في غيره وما يستفاد من كلامه إن البصريين والكوفيين اتفقوا في التعويض في غير الصور الأربعة ففيه نوع مخالفة لما ذكره ابن هشام في المغني وأكثر أرباب الحواشي ذهبوا إلى أن هذا مذهب الكوفيين واختاره المصنف هنا وفي قوله تعالى: ﴿واشتعل الرأس شيباً﴾ [مريم: ٤] الظاهر أنه تمشى على رأي آخر.

قوله: (لأن العرض للسؤال) تعليل لقوله الضمير فيه للمسميات **(عن أسماء**

قوله: لأن الغرض السؤال عن أسماء المعروضات تعليل لرجوع الضمير المفعول في عرضهم إلى المسميات لا إلى الأسماء المذكورة في ﴿وعلم آدم الأسماء﴾ بناء على أن المراد بها المسميات على القول بأن الاسم عين المسمى أي لأن الغرض من عرضهم أن يسألهم الله تعالى عن أسمائهم ويقول ﴿أنبئوني بأسماء هؤلاء﴾ أي هذه المعروضات فدل على أن المراد بقوله ثم عرضهم ثم عرض المسميات سواء قدر في قوله: ﴿وعلم آدم الأسماء﴾ [البقرة: ٣١] مضاف أو مضاف إليه لكن الأنسب هو الثاني أقول للمانع أن يقول الغرض السؤال عن نفس المعروضات لأن الاسم نفس المسمى فالمراد بقوله ﴿أنبئوني بأسماء هؤلاء﴾ وأنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم أنبئوني بحقائق هؤلاء وكذا في غيره وكذا المراد بقوله ﴿وعلم آدم الأسماء﴾ علمه بالمسميات والحقائق وفي الكشاف فإن قلت هلا زعمت أنه حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه وأن الأصل ﴿وعلم آدم﴾ مسميات الأسماء قلت لأن التعليم وجب تعليقه بالأسماء لا بالمسميات.

قوله: ﴿أنبئوني بأسماء هؤلاء﴾ أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم فلما علق الإنباء بالأسماء لا بالمسميات ولم يقل أنبئوني بهؤلاء وأنبئهم بهم وجب تعليق التعليم بها قال بعضهم ولقائل أن يقول التعليم وجب تعليقه بالمسميات دون الأسماء لقوله ﴿ثم عرضهم على الملائكة﴾ بضمير جميع المذكر فكما علق التعليم كذلك وهو الأنسب بما ذكر من قوله ﴿بأسماء هؤلاء﴾ وبأسمائهم لأن الاسم والمسمى واحد فكأنه قال بهؤلاء وبهم ويجوز أن يكون الاسم مقحماً كما في قوله إلى الحول ثم اسم السلام عليكما وقال صاحب الانتصاف هو لغز من أن الاسم هو المسمى وقوله ﴿ثم عرضهم﴾ دليل عليه فإن المعروضات المسميات بالاتفاق وأيضاً فإن معرفة الذوات وما أودع فيها من الخواص أهم من معرفة أسمائها وغاية ما في قوله بأسماء هؤلاء الإضافة المقتضية للمغايرة وهو عندنا مثل قولك نفس زيد وحقيقته والمراد أنبئوني بحقيقة هؤلاء فإن الحقائق والذوات أعم من أسماء هؤلاء المشار إليهم وهذا هو الصحيح للإضافة وعلى الجملة الخلاف في هذه المسألة لفظي تم كلامه صريح كلامه هذا يدل على أنه ممن رأى اتحاد الاسم بالمسمى وأنه عينه قال بعض الأفاضل من شراح الكشاف اعلم أن الناس قد اختلفوا في أن الذي علمه آدم ولم يعلمه الملائكة هو الحقائق أعني المسميات أو الأسماء والآية الكريمة يحتملهما بتقدير محذوف فإن قدر المحذوف مضافاً على أن المراد مسميات الأسماء دل على الأول وإن قدر مضافاً إليه على أن يراد أسماء المسميات دل على الثاني واختاره المصنف وصاحب الكشاف قيل على قوله وعوض عنه اللام أن اللام لا يصح أن تكون عوضاً عن المضاف إليه وإنما طريق ذلك أن يحذف المضاف إليه للعلم به ثم لما كان معلوماً يؤتى بلام التعريف كما في قوله ﴿واشتعل الرأس شيباً﴾ [مريم: ٤] فإنه لما يقدم قوله ﴿إني وهن العظم مني﴾ [مريم: ٤] كان الضميران في إني ومتى دليلين على أن المراد ولمى

المعروضات) للتبكيت **(فلا يكون المعروض نفس الأسماء)** وإلا لا يتحقق التبكيت لما عرفت أن عرض الأسماء لا يكون إلا بذكرها فحينئذ تكون معلومة لهم فلا يتحقق الإسكات[1] وفيه إشكال وهو أن المراد بالأسماء الألفاظ التي تدل على المعاني وخواصها

ثم حذف ياء المتكلم للعلم به ثم أتى بلام التعريف وليس ما نحن فيه كذلك فإن الأسماء ههنا لم تتعرف من سياق الكلام وسياقه حتى يوجبه ذلك دخول لام التعريف عليها.

قوله: فلا يكون المعروض نفس الأسماء أي فإذا كان العرض من عرضهم بالسؤال عن أسمائهم وألا يكون معنى قوله ﴿أنبئوني بأسماء هؤلاء﴾ أنبئوني بأسماء الأسماء وهذا يوجب أن يكون مرجع الضمير في عرضهم المسميات لا الأسماء قال التفتازاني والمشهور فيما بين الأكثرين أن الخلاف في اسم لأن تمسكات الفريقين تشعر بذلك لأن القائلين بأن الاسم عين المسمى تمسكوا بقوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم﴾ [البقرة: ٣١] وقوله تعالى: ﴿سبح اسم ربك﴾ [الأعلى: ١] أي ذاته وقوله تعالى: ﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء﴾ [يوسف: ٤٠] إلى غير ذلك وبأن لفظ الاسم مسمى الاسم دون الفعل والحرف فهنا الاسم والمسمى واحد وأن القائلين بأنه غيره تمسكوا بمثل قوله تعالى: ﴿فله الأسماء الحسنى﴾ [الإسراء: ١١٠] مع القطع بوحدة الذات إلا أن ما ذكروه من التفصيل وهو أن من الاسم ما هو نفس المسمى كقولك الله فإنه يدل على الوجود أي الذات ومنه ما هو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل ومنه ما لا يقال إنه هو ولا غيره كالعالم والقادر وكله ما يدل على الصفات القديمة يشعر بأن الكلام ليس في اسم بل في مدلولاته مثل الإنسان والفرس والاسم والفعل وكذا قولهم إن أسماء الله متعددة فكيف يكون نفس الذات ثم قال فإن قيل فقد ظهر أن الخلاف في الأسماء التي من جملتها لفظ الاسم وظاهر أنها أصوات وحروف وهي من الاعراض المتزايلة فكيف يتصور كونها نفس مدلولاتها التي هي الأعيان والمعاني وإن أريد بالاسم المدلول فلا خلاف في أنه نفس المسمى من غير أن يتصور فيه خلاف بل فائدة لأنه بمنزلة قولك ذات الشيء ذاته قلنا الاسم الواقع في الكلام قد يراد به نفس لفظه كما يقال زيد وضرب فعل ماض ومن حرف وقد يراد معناه كقولنا زيد كاتب وحينئذٍ فقد يراد نفس ماهية المسمى مثل الإنسان نوع والحيوان جنس وقد يراد فرد منه مثل جاءني إنسان ورأيت حيواناً وقد يراد جزؤها كالناطق أو عارض كالضاحك فلا يبعد أن يقع فيه اختلاف واشتباه في أن اسم الشيء نفس مسماه أو غيره قال الطيبي إن أريد به التحدي فبمجرد تعليم الأسماء يحصل المقصود وإن أريد به إظهار الشرف والمزية كقوله تعالى: ﴿والذين أوتوا العلم درجات﴾ [المجادلة: ١١] فلا بد من تعليم الحقائق وهو الظاهر وفي إيجاز البيان وقع التعليم بالوحي في أصول الأسماء والمصادر ومبادي الأفعال والحروف عند حصول أول اللغة في الاصطلاح ثم بزيادة الهداية في التصريف والاشتقاق وأفادت هذه الآية أن علم اللغة فوق التخلي بالعبادة فكيف علم الشريعة التي هي الحكمة قال الرازي لولا أن العلم أفضل من العمل لم يبكت الله الملائكة بالعلم حيث عرضوا العمل بقولهم ﴿نحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾ [البقرة: ٣٠] قال الإمام لما أراد الله تعالى إظهار فضل آدم لم يظهره إلا بالعلم فلو كان في الإمكان شيء أشرف من العلم كان إظهار فضله بذلك الشيء لا بالعلم.

---

(١) فيه إشارة إلى الجواب عن قولهم فلو كان الغرض للسؤال عن نفس المعروضات لقيل انبئوني بهؤلاء فلا يكون المعروض نفس الأسماء.

المترتبة عليها ومنافعها وقد مر مراراً أن تعليم الأسماء على هذا الوجه مختص بمن هو صاحب القوى الثلاثة فعرض الأسماء على هذا الوجه لا يفيد علم الملائكة بها فلا يحتاج إلى التقدير وأما قوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ فيجوز كون الإضافة فيه بيانية.

قوله: (سيما إن أريد به الألفاظ) ظاهر عبارته يشعر أن المعروض يجوز أن يكون غير الألفاظ ويجوز أيضاً أن يكون المعروض ألفاظاً فح يرد عليه ما قيل إنه إن كان المراد عرضها لزم من قوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ أن تكون الألفاظ اسماً موضوعاً بإزائها وليس كذلك قال الله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ ويمكن العناية بما مر من أنه يجوز أن تكون الإضافة فيه بيانية أي أنبؤني بألفاظ هي هؤلاء الألفاظ ولا يخفى أنه تكلف لا يليق بساحة التنزيل الحميد وأما القول بأن الاسم عين المسمى فكأنه قال أنبؤني بهؤلاء ويجوز أن يكون الاسم مقحماً فساقط في غاية السقوط لأن الشيخين صرحا بأن المراد هنا الألفاظ حيث قال في الكشاف إن هذا اسمه فرس وهذا اسمه بعير كما مر والمصنف قال هناك الضمير فيه للمسميات المدلول عليها ضمناً وصاحب الإرشاد نقل عن ابن عباس وعكرمة وقتادة ومجاهد وابن جبير رضوان الله تعالى عليهم أجمعين أنهم قالوا أسماء جميع الأشياء حتى القصعة والقصيعة وحتى الجفنة والمحلب وأنحى منفعة كل شيء إلى جنسه وقيل أسماء ما كان وما سيكون إلى يوم القيامة انتهى على أن الاسم عين المسمى أو غيره قوله قد طال النزاع بين القوم قال الإمام الرازي وعندي فضول لأن الاسم هو اللفظ والمسمى ما وضع له اللفظ إلى آخر ما قال وقد مر التفصيل في أوائل تفسير البسملة والبحث بمثل هذا المتنازع فيه في غاية البعد لا سيما في كلام الله تعالى.

قوله: (والمراد به) أي بالمعروض المسمى والتذكير بالنظر إليه **(ذوات الأشياء)** إن أريد بالأسماء ما هي باعتبار الاشتقاق وهو ما يكون علامة للشيء وأورد عليه أن المعروض وهو المسمى قد يكون معاني وإعراضاً كما يكون أعياناً فكيف عرضت المعاني كالسرور والحزن والعلم والجهل وغير ذلك وأجيب بأن الظاهر أن معنى عرضها اخبارهم بما سيوجد من العقلاء وغيرهم إجمالاً وسؤالهم عما لا بد لهم منه من العلوم والصنائع التي بها نظام معاشهم ومعادهم إجمالاً وإلا فالتفصيل لا يمكن علمه لغير الله تعالى فكأنه قال سأوجد كذا وكذا فأخبروني بما لهم وما عليهم وما أسماء تلك الأنواع من قولهم عرضت أمري على فلان فقال لي كذا ولا يخفى ضعفه لما عرفت من أن المدرك بالقوة الشهوية والغضبية إدراكه مختص بمن له قوى ثلاثة وأكثر مدركات تلك القوى هي المعاني والاعراض وأمر الخلافة لما كان تمامه بذلك ولم يوجد ذلك الإدراك في الملائكة رجح آدم عليه السلام عليهم فلا جرم عموم العرض إلى المعاني وأيضاً المراد بالمعروض ما هو الموجود أشار إليه الشيخ الزمخشري بقوله أراه الأجناس التي خلقها الخ والأنواع حينئذ مخلوقة والمخلوق الذي سيوجد أشخاصها ولا سؤال عن أسمائها كما عرفت وكون المراد هو الموجود مصرح في كلام بعض المحشين أيضاً وأجيب أيضاً بأن المعاني في عالم

الملكوت متشكلة بحيث ترى وهذا مثل عالم المثال الذي أثبتوه وقال إنه قامت الأدلة على إثباته وأنه صنف فيه رسالة ونقل عن عبد الغفار الفوضي أن المعاني تتجسم ولا يمتنع ذلك على الله تعالى ولك أن تقول إن المعاني والأعراض يجوز رؤيتها ولا يمتنع إراءتها على الله تعالى أيضاً.

قوله: (**أو مدلولات الألفاظ**) هذا على تقدير أن يفسر الاسم بالمعنى العرفي وفي قوله الألفاظ دلالة على أن المراد بالصفات والأفعال فيما مر الألفاظ الدالة عليها كما بينا هنالك (**وتذكيره**) أي تذكير ضميرهم المخصوص بالعقلاء (**لتغليب ما اشتمل عليه من العقلاء**) لشرافتهم فهم كثير فضلاً وإن كثر غيرهم عدداً فيكون ضميرهم مجازاً (**وقرىء عرضهن وعرضها**).

قوله: (**بمعنى عرض مسمياتهن أو مسمياتها**) أشار إلى أن المحذوف هنا المضاف وأن الضمير المنصوب للأسماء لا للمسميات بخلاف القراءة المشهورة فإن الضمير المنصوب للمسميات وأن المحذوف فيها هو المضاف إليه وسره أن الضمير في هاتين القراءتين يصح رجوعه إلى الأسماء وأما ضمير عرضها فظاهر وأما ضمير عرضهن فبناء على عدم اختصاص ضميرهن بالنسوة العقلاء كما نقل عن الدماميني في شرح التسهيل ومثل له خلقهن بعد قوله ﴿ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر﴾ [النحل: ١٢] ولك أن تقول ومن أمثلته ﴿فسويهن سبع سموات﴾ [البقرة: ٢٩] وأما تقدير المضاف فلمّا عرفت من أن المعروض المسميات دون نفس الأسماء ولو قيل إن هن مختصة بالنسوة العقلاء[1] فمرجع الضمير المسميات كضميرهم.

قوله: (**تبكيت لهم**) أي الأمر هنا للتعجيز كما مر في قوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة من

قوله: تبكيت لهم وتنبيه على عجزهم عن أمر الخلافة التبكيت الالزام بالحجة وأصل التبكيت من الكبت يقال كبته الله لوجهه أي اسقطه على وجهه فقلب قلب مكان فصار بكت ومنه التبكيت يعني ليس المقصود من الاستنباء طلب وجود الأنباء بناءً بل التبكيت وإظهار عجزهم قال الفاضل أكمل الدين فيه نظر أما أولاً فهو أن الله تعالى هو الذي علم آدم الأسماء ولم يعلم الملائكة ولا يخلوا من أن يكون اعطاهم الاستعداد وأما ثانياً فهو أن الله سبحانه قال ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾ [البقرة: ٣٠] وهو على ما لا يخفى يستدعي أن يكونوا عالمين بكلمة إن وأنها وضعت لمعنى وضمير المتكلم كذلك وإني جاعل بمعنى خالق أو ما يفيد معناه وأن في للظرفية وأن الألف واللام يفيد التعريف وأن الأرض للغبراء وأن الخليفة اسم من يخلف غيره وهو كما ترى شامل لأقسام الكلمة الاسم والفعل والحرف جميعاً فإن فهم ذلك والاشتغال بالجواب بقوله: ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾ [البقرة: ٣٠] وهو أيضاً مشتمل على الأقسام المذكورة مكررة بغير

---

(١) كما هو الظاهر من كلام البعض والشائع في الاستعمال.

مثله﴾ [البقرة: ٢٣] الآية فهذا معنى للأمر مجازي لا يراد به التكليف حتى يلزم تكليف ما لا يطاق يسمى التصريح بذلك من المصنف **(وتنبيه على عجزهم عن أمر الخلافة)** عطف المعلول على العلة ويحتمل العكس **(فإن التصرف والتدبير)** في الموجودات **(وإقامة المعدلة قبل تحقق المعرفة والوقوف على مراتب الاستعدادات وقدر الحقوق محال)** بيان عجزهم

علم بذلك مستحيل قطعاً فكانت الملائكة عالمين بالأسماء ومنبئين عنها في ضمن كلامهم قبل خلق آدم فأنى يتصور التبكيت أو فضل آدم أو سبب احداث خلقه وهذا كما ترى اشكال لن يتخلص منه متغفل والله أعلم وأما ثالثاً فلأن قوله تعالى: ﴿وعلم آدم﴾ [البقرة: ٣١] الآية تدل على تعليم آدم الأسماء كلها من غير تعرض لغيرها والظاهر أنه الاقتصار لأن المقام يقتضي إظهار غيرها ولو كان قوله تعالى: ﴿قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾ [البقرة: ٣٢] يدل على تعليم الملائكة أيضاً فما علمهم إن كان من الأسماء التي علمها آدم وقد علمه أيضاً فالبعض الفائت لهم إنما هو لعدم التعليم فلا تبكيت وإن كان من غيرها ولم يعلم آدم كان عنده نوع من العلم وعندهم نوع تساوياً وزال التبكيت ولا مخلص بحسب العلوم الرسمية وقواعدها والله أعلم إلا أن يجعل مخاطبة الباري تعالى والملائكة بالكلام النفسي وما علمه آدم وعجز عنه الملائكة الكلام اللفظي إن تم أو أن يجعل من المتشابهات وحظ الراسخين في العلم أن يقولوا آمنا به كل من عند ربنا واحتج بالآية من قال بتوقيفية اللغات فإنه قال ﴿وعلم آدم الأسماء﴾ فكانت معلمة ولا نعني بالتوقيفية إلا كونها معلمة ومنع بجواز أن يكون علم بمعنى الهم وقد كثر الكلام فيه وقال وقد ذكرته في النقد على وجه لم يسبق إليه وقال ومما ذكرت فيه ولقائل أن يقول في بيان اللغات أن الله تعالى خلق الإنسان حيواناً ناطقاً متعجباً ضاحكاً كاتباً مدركاً للكليات والجزئيات فكما أنه جعل التعجب والضحك من خواصه لا يحتاج في ذلك إلى تعليم جاز أن يجعل في كل صنف منه قوة بها يقطع الصوت الخارج مع النفس في مخارج الحروف ليصير حروفاً وينظمها فيصير كلمة فترجم بها عما يبدو في ضميره مما يحتاج إليه ويجعل فيه قوة فاهمة يفهم بها عند سماعها من غيره ممن هو من أفراد صنفه بلا وسط وممن هو من غير صنفه بواسطة تكراره ومشاهدة وقد سمعت ثقات يحكون أن بعض الملوك الذين كان لهم زيادة اهتمام بمعرفة الأشياء حفظوا صغاراً لم يصلوا أحد التكلم من أن يتكلم عندهم وربما لم يجتمع بهم أحد إلا عند التغذية بلا تكلم فاستنبطوا من تلقاء أنفسهم كلاماً وتكلموا به فهم بعضهم من بعض ولم يكن هناك توقيف ولا اصطلاح فإن التزم ملتزم أن ذلك الجعل توقيف بوحي لزمه أن لا يخصص الوحي بالأنبياء فإن التزم ذلك أيضاً حصل المطلوب ولا حاجة لإقامة الدليل بل التنبيه يكفي وحينئذٍ يكون ﴿علم آدم الأسماء﴾ تمثيلاً ﴿وإلا ما علمتنا﴾ مذكوراً على وجه المشاكلة سيما إن أريد به أي بلفظ الأسماء الألفاظ والمراد به أي بالمعروض ذوات الأشياء أو مدلولات الألفاظ.

قوله: وإقامة المعدلة قبل تحقق المعرفة والوقوف على مراتب الاستعدادات وقدر الحقوق محال أقول كلامه هذا يقتضي أن يكون المراد بالأسماء المسميات وحقائق الأشياء وخواصها ولوازمها وأن التعليم إنما تعلق بالمسميات لا بالأسماء لأنه جعل سبب ترجيح آدم للخلافة على الملائكة استعداد آدم وقابليته لإقامة المعدلة الموقوفة على مراتب الاستعدادات وقدر الحقوق والوقوف عليها وذلك ليست بأسماء بل مسميات الأسماء وحقائق الأشياء وما يختص بها فآخر كلامه ينافي أوله إذ قد اختار لولا أن المراد أسماء المسميات حيث قال لأن الغرض السؤال عن

عن أمر الخلافة ببيان أنهم لا يتحقق فيهم ما يتوقف عليه نظام الخلافة وهو المعرفة والوقوف على مراتب الاستعداد وهذا الوقوف إنما هو بمعرفة المسميات كلها المتوقف عليها أمر الخلافة فلما عجزوا عن معرفة تلك المسميات كلها بهذا الأمر ظهر عجزهم عن تدبير الخلافة فاتضح ارتباط الأمر كل الوضوح وقد مر إجمالاً وتفصيلاً أن الملائكة لم تخلقوا مستعدين لإدراك المسميات الموقوف عليها للخلافة والعلم بالبعض وإن تحقق فيهم لكن غير كاف في المقصود ونقل عن الشيخ أكمل الدين أبحاث يتحير فيها الناظرون ويتعجب منه الماهرون وأما الإشكال بأنه إذا كان المراد من الأسماء الألفاظ لم يلزم من عدم معرفة الألفاظ الموضوعة للمعاني التصرف قبل تحقق تلك المعرفة والوقوف إذ يجوز أن يعرف الشيء بالحس ويعرف مراتب الاستعداد وكان المعترض لم يفهم كلام المصنف أو تجاهل عنه فإنه بين أولاً أن القوى الثلاثة غير متحققة فيهم والإدراك الذي يحصل بالقوة الشهوية والغضبية والوهمية غير واقع فيهم بل غير ممكن لتعلق علمه تعالى بخلافه وصرح ثانياً بأنه تعالى أشار إليه إجمالاً بقوله ﴿قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ وأوضحه ثالثاً بقوله والمعنى أنه خلقه من أجزاء مختلفة الخ وليت شعري كيف تورط في مثل هذه الموهومات لا سيما في كلام الله الذي هو خالق الكائنات **(وليس بتكليف)**.

قوله: (ليكون تكليفاً بالمحال) أي لو حمل الأمر على معناه الحقيقي لزم التكليف بالمحال والممتنع لذاته إذ التكليف بالإخبار عن الأسماء بالمعنى الذي حرر سابقاً مع عدم العلم بسبب انتفاء القوى المذكورة محال والأحسن أن المحال هنا الممكن في نفسه ولا يمكن من المخلوق عادة مثل طيران الإنسان إلى السماء فإن الإدراك الحاصل بالقوة الشهوية مثلاً بدون تلك القوة ممتنع عادة والتكليف بهذا لا يقع اتفاقاً لكن يجوز عندنا خلافاً للمعتزلة وأما القول بأنه يفهم من القرآن أن علمه تعالى متعلق بعدم انبائهم فيكون محالاً فضعيف لأن تلك المرتبة من مراتب المحال يقع بها التكليف اتفاقاً لأنه تعالى علم أن فرعون يموت على الكفر ثم أمره بالتوحيد والإيمان وكذا نظائره فلا يكون من قبيل التكليف بالمحال وتمام هذا البحث تقدم في تفسير قوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا سواء﴾ [البقرة: ٦] الآية **(والإنباء إخبار فيه إعلام)** فهو أخص من مطلق الإخبار نقل عن الراغب إنه قال النبأ خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم أو غلبة ظن الخ فالعلم في كلام المصنف المستفاد من الإعلام يعلم الظن الغالب وفيه نوع خفاء فالخبر الذي هو خال عن ذلك لا

أسماء المعروضات ويعلم من ذلك أن المعلم الأسماء لا المسميات واختيار الأسماء ينافي أيضاً ما دل عليه قوله خلقه مستعداً لإدراك أنواع المدركات من المعقولات والمحسوسات والمتخيلات والموهومات والهمه معرفة ذوات الأشياء وخواصها وأسمائها إلى آخر ما ذكره فإن المفهوم من ذلك أن المعلم المسميات والأسماء جميعاً لا الأسماء وحدها.

قوله: وليس بتكليف عطف على تبكيت يعني أن الأمر في ﴿أنبئوني بأسماء هؤلاء﴾ أمر تبكيت وتعجيز لا أمر تكليف حتى يكون من قبيل التكليف بالمحال.

يقال إنه نبأ كالخبر الكاذب فالخبر المتواتر وخبر الله تعالى وخبر الرسول عليه السلام ونحو ذلك مما لا يحتمل الكذب نبأ والخبر الكاذب لا يقال له نبأ بل خبر فقط واستعماله هنا لمجرد الإخبار لغنائه تعالى عن الإعلام لا يضر كون أصل معناه كذلك كسائر الألفاظ فإنه يعدل عن معناها الأصلي بالقرينة **(ولذلك يجري مجرى كل واحد منهما)** معنى يجري مجرى الإعلام أنه يتعدى إلى ثلاثة مفاعيل[1] فيقال انبأت زيداً عمروا فاضلاً أي أعلمته فحينئذ يتمحض في معنى الاعلام ومعنى يجري مجرى الأخبار أنه يتعدى إلى مفعول واحد بنفسه وإلى آخر بالباء فيقال انبأت زيداً بخروج عمرو فلا يلاحظ فيه معنى الإعلام والآية الكريمة من هذا القبيل فلا إشكال أصلاً إذ أشار إلى أن الإنباء هنا يجري مجرى الاخبار لتعديته إلى المفعول الثاني بالباء بلا ملاحظة الإعلام.

قوله: (في زعمكم أنكم أحقاء) هو لبيان ترتب الجزاء على الشرط والمعنى ﴿إن كنتم صادقين﴾ [البقرة: ٢٣] أنكم أحقاء **(بالخلافة)** من آدم **(لعصمتكم)** حيث قلتم. ﴿ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾ [البقرة: ٣٠] وأما آدم وبنوه فليس لهم عصمة حيث قلتم ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ والعصمة وحدها غير كافية في الخلافة بل لا بد من معرفة المسميات والوقوف على مراتب الاستعدادات ﴿فأنبئوني بأسماء هؤلاء﴾ فإن استحقاق

قوله: ولذلك يجري مجرى كل واحد منهما أي من الإخبار والإعلام يعني يستعمل الانباء بمعنى الاخبار تارة وبمعنى الإعلام أخرى والأول أكثر واستعماله في الأعلام كما في قوله:

آذاني اشتاقت أن يأتيها أخبار تنبيء عن وصل والهجر قد آذاني

المعنى أن يأتيها اخبار تعلم عن وصل الحبيب وراء اخبار من المصراع الأخير وزن الفعل تشعر مفعول مفاعلن مرتين وفيه صنعة رد العجز على الصدر مع التجنيس التام.

قوله: في زعمكم أنكم احقاء بالخلافة لعصمتكم وأن خلقهم واستخلافهم وهذه صفتهم لا يليق بالحكيم قال الفاضل أكمل الدين ليس في سياق الكلام ما يدل عليه لأنهم تعجبوا ما زعموا سلمنا ذلك لكن الصدق عبارة عن الخبر المطابق للواقع على الصحيح والمذكور قبله ﴿من يفسد فيها ويسفك الدماء﴾ [البقرة: ٣٠] وقوله: ﴿ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾ [البقرة: ٣٠] وهما مطابقان فما وجه التشكيك فيه فقول المصنف رحمه الله وهو وإن لم يصرحوا به لكنه لازم مقالتهم إيماء إلى الجواب أي وهذا الزعم وهو زعمهم أنهم احقاء بالخلافة لعصمتهم وأن خلق آدم وذريته واستخلافهم وهم على هذه الصفة لا تليق بالحكيم لازم قولهم ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾ [البقرة: ٣٠] على ما لا يخفى والأولى أن يقول ملزوم قولهم هذا لأن هذا القول إنما صدر عنهم بعد أن زعموا ذلك الزعم فقولهم هذا لازم لزعمهم ذلك.

---

(١) في والرضي الأفعال الخمسة الحقت في بعض استعمالاتها بأعلم المتعدي إلى ثلاثة مفاعيل لأن الإنباء والتنبيه والاخبار والتخبير والتحديث بمعنى الإعلام ويستعمل الخمسة متعدية إلى واحد بنفسها وإلى مضمون الثاني والثالث أو مضمون الثالث بالباء نحو حدثتك بخروج زيد أو الخروج كذا قيل.

الخلافة والتدبير في السياسة يتوقف على هذا الإنباء المشعر بالوقوف والمعرفة المذكورة فإذا عجزتم عن ذلك ظهر أن الاستحقاق لكم في الخلافة فضلاً عن رجحانكم على نوع بني آدم في ذلك وهذا التقرير واضح من كلام المصنف فحينئذ ارتباط الآمر بالإنباء بقوله إن كنتم ظاهر باهر كنار على علم وأرباب الحواشي قالوا وقد صعب ذلك على كثير من المفسرين حتى قيل ﴿إن كنتم صادقين﴾ [البقرة: ٢٣] في زعمكم إني لا أخلق خلقاً أعلم منكم وقيل إن كنتم صادقين في الإنباء فأنبؤني إلى غير ذلك.

قوله: (**أو أن خلقهم**) أي نوع آدم (**واستخلافهم**) أي في الأرض (**و**) الحال أن (**هذه صفتهم**) أي الإفساد والشرك في الأرض وسفك الدماء فيها (**لا يليق بالحكيم**) بناء على ظننا لكن له تعالى حكمة بالغة وفائدة فائقة لا نعلمها وهذا مرادهم كما سبق تحقيقه وسيجيء الإشارة إليه فلا شيء صدر منهم ينافي عصمتهم وبملاحظة ما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله النحرير التفتازاني إن معناه إن كنتم صادقين في زعمكم هذا فقد ادعيتم العلم بكثير من خفيات الأمور فأنبئوني بهذه الأسماء فإنها ليست في ذلك الخفاء أما أولا فلأنهم لم يدعوا ذلك بل مرادهم إظهار العجز وعدم الاطلاع على الحكمة التي بهرت تلك المفاسد

قوله: قد يتعلق إليه ونظيره رجوع التكذيب في قوله تعالى: ﴿إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون﴾ [المنافقون: ١] إلى خبر كاذب تضمنه قولهم إنك لرسول الله وهو أن شهادتنا هذه عن صميم قلوبنا بشهادة أن واسمية الجملة لا إلى نفس قولهم إنك لرسول الله لكونه خبراً صادقاً مطابقاً للواقع فسر رحمه الله متعلق الصدق على وجهين لكن الوجه الأول ينبىء عن الحسد والثاني عن الاعتراض في حكم الحكيم وهذا يناقض ما ذكره من أن قولهم ﴿اتجعل فيها﴾ تعجب واستخبار وليس هذا اعتراض ولا طعن فإنهم أعلى من أن يظن بهم ذلك ومن الثاني بعضهم ما قال معناه ﴿إن كنتم صادقين﴾ [البقرة: ٢٣] فيما زعمتم أني استخلف من غالب حالة الإفساد وسفك الدماء من غير أن يكون فيه ما يصلح لأن يستخلف لأن ذلك الاستخلاف إنما يصلح مانعاً من الاستخلاف إذا لم يكن معه ما يسلب التعجب ومنافع راجحة على هذه المفسدة ثم قال فإن قلت هذا ينافي ما سبق من أنهم عرفوا ذلك بإخبار من الله تعالى أو من جهة اللوح أو نحو ذلك فإنه صريح في كونهم صادقين قلت المراد بذلك مجرد كون بني آدم من يصدر عنهم الفساد والقتل لا هو مع ما فيه من الفوائد العملية التي هي أصول المنافع كلها وبما يستأهلون أن يستحلفوا في الأرض إذ لو علموا هذا أيضاً لما تعجبوا من استخلافهم ثم قال فإن قلت فما وجه ارتباط الأمر بالإنباء بهذا الشرط وما معنى إن كنتم صادقين فيما زعمتم فأنبئوني بأسماء هؤلاء قلت معناه إن كنتم صادقين فيما زعمتم من خلوهم عن المنافع والأسباب الصالحة للاستخلاف فقد ادعيتم العلم بكثير من خفيات الأمور فأنبئوني بهذه الأسماء فإنها ليست في ذلك الخفاء أقول لا يستلزم زعمهم خلو آدم عن المنافع والأسباب الصالحة الموجبة للاستخلاف أن يعتقدوا أنهم أعلم منهم بكثير من الحقائق نعم ليستفاد من مجموع قولهم ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء﴾ [البقرة: ٣٠] قوله: ﴿ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾ [البقرة: ٣٠] أنهم زعموا أنهم أفضل منه لا من مجرد قولهم ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء﴾ [البقرة: ٣٠] وقال الواحدي إن تقديره إن كنتم صادقين إني لا

فإن سؤالهم كسؤال المتعلم من معلمه فنسبة هذه الدعوى إليهم في عين الحضور في غاية من القصور ألا يرى هل يتصور هذا الادعاء في سؤال المتعلم ولا أظن أحد أنسب إليه هذا الادعاء إليه فكذا هنا بل أولى وأما ثانياً فلأن المقصود من الأمر بالإنباء إظهار عجزهم عن أمر الخلافة لا ما ذكره النحرير وأما ثالثاً فلأن الموقوف على كونهم صادقين في هذه الدعوى إنما هو حصول العلم بكثير من خفيات الأمور الادعاء العلم فإنه غير موقوف عليه وهذا الأخير لبعض الأفاضل وقريب مما ذكرناه ثانياً ووجه الارتباط على هذا المعنى ظاهر مما ذكرناه في المعنى الأول مع ملاحظة قوله كإنباء آدمَ وإعلامه والمعنى إن كنتم صادقين في دعويكم إن خلقهم الخ فأنبئوني بأسماء هؤلاء كما انبأ آدم عليه السلام إياهم ليظهر مساواتكم إياه في ذلك وتترجحوا عليه بعصمتكم مع أن العصمة ليست بشرط في الخلافة كما اشترط معرفة المسميات على الوجه المسطور وهذا القيد مفهوم من السباق والسياق **(وهو)** أي أحد هذين الزعمين **(وإن لم يصرحوا به لكنه)** صحح هذا التركيب بأن كل مبتدأ عقب بان الوصلية يؤتى في خبره بإلا أو لكن الاستدراكية مثل هذا الكتاب وإن صغر حجمه لكن كبر علمه لما في المبتدأ باعتبار تقييده بان الوصلية من المعنى الذي يصلح الخبر استدراكاً له واشتماله على مقتضى خلافه كذا قاله النحرير التفتازاني في سورة النساء في قول الزمخشري لأن عرض الدنيا وإن كان قريباً عاجلاً في الصورة إلا أنه الخ والبعض جعل الخبر وإن لم يصرحوا به والواو مزيدة للارتباط وقيل الأوجه أن يقال إن كلمة لكن لمجرد التأكيد دون الاستدراك قال في الاتقان وقد يرد لكن لمجرد التأكيد نحو لو جاءني أكرمته لكنه لم يجيء فأكدت لما أفادته لو من الامتناع وجعل بعضهم الخبر محذوفاً أي وهو وإن لم يصرحوا به ثابت لكنه **(لازم مقالتهم)** لزوم الأول وهو أنهم أحقاء الخ لقوله: ﴿ونحن نسبح بحمدك﴾ [البقرة: ٣٠] ظاهر إذ المراد اللزوم العربي وسوق الكلام قرينة عليه وكذا الكلام في اللزوم الثاني وبالجملة كون مقالتهم جواباً لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ الآية قرينة على اللزوم.

قوله: **(والتصديق كما يتطرق إلى الكلام باعتبار منطوقه قد يتطرق إليه بغرض ما يلزم مدلوله من الاخبار)** لما بين أن مقالتهم مستلزمة للخبر وإن لم يكن نفسها خبراً وبهذا

أخلق خلقاً إلا كنتم أعلم وأفضل منه وفيه نظر لأن زعمهم بأفضليتهم منه عملاً مستفاد من قولهم ولك وأما علماً فلا وبهذا الاعتبار يعتري الإنشاءات أي وباعتبار ما يلزم الكلام يعتري التصديق الإنشاءات فإن الإنشاءات لا يجري عليها التصديق والتكذيب باعتبار منطوقها لأنهما يجريان في الخبر لكن قد يجريان في الإنشاءات باعتبار استلزامها كلاماً خبرياً كما إذا قلت اضرب زيداً معناه الصريح إنشاء طلب الضرب من المخاطب وفي ضمنه كلام خبر نحو أني اطلب منك ضرب زيد أو ضربك به مطلوب إلى غير ذلك وكذا إذا قلت أزيد قائم أم لا يتضمن هو معنى قولك إني استعلم أن زيداً قائم أو لا أو عندي شبهة في قيامه وعدم قيامه أو ليس لي علم بذلك إلى غير ذلك من الأخبار اللازمة أو الملزومة للمعنى الصريح.

الاعتبار يتطرق أي يعرض الصدق والكذب إلى الكلام أيضاً قوله (**وبهذا الاعتبار يعتري الإنشاءات**) أشار به إلى أن مقالتهم إنشائية وإن لم تكن حقيقة الاستفهام مرادة وكذا بهذا الاعتبار يعتري المركبات التقييدية ولم يتعرض لها صريحاً بل اكتفى بعموم قوله قد يتطرق إليه بعرض الخ إذ الكلام في الإنشاء قالوا استئناف واقع موقع الجواب ولذا ترك العطف.

قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ سُبْحَـٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾﴾

قوله: (**اعتراف بالعجز والقصور**) أي المقصود بهذا الخبر إنشاء الاعتراف المذكور إذ فائدة الخبر ولازمها منتفيان معاً أي اعتراف بالعجز عن إدراك كل شيء فيدخل عجزهم عن إدراك حكمة ذلك دخولاً أولياً أو اعتراف عن عجزهم عن إدراك حكمته إلا بإلهامه تعالى وتعليمه والأول أبلغ وأوفق للنظم الجليل وإن كان الثاني أنسب بالمقام.

قوله: (**وإشعار بأن سؤالهم كان استفساراً ولم يكن اعتراضاً**) وجه الاشعار هو أن نفي العلم شامل لأحوال آدم وخلافته والسؤال عما لا يعلم لا يكون إلا استفساراً واستكشافاً لا طعناً واعتراضاً ولا حاجة في ذلك إلى ملاحظة عصمتهم إذ البديهية قاضية بما ذكر من أن من لا يعلم شيئاً إذا سئل عنه يكون سؤاله استكشافاً لا اعتراضاً فظهر ضعف ما قيل من أنه يحتمل أن يكون اعتراضاً وهذا توبة انتهى بل هذا هفوة تحتاج إلى توبة فإن الملائكة ثبتت لهم العصمة فلا يصدر منهم ما يحتاج إلى التوبة.

قوله: (**وأنه قد بان لهم ما خفي عليهم من فضل الإنسان**) إذ اعترافهم بالعجز

قوله: اعتراف بالعجز والتقصير والإشعار بأن الخ يعني قولهم في وجوب أنبئوني ﴿سبحانك لا علم لنا﴾ اعتراف منهم بأن لا علم لهم بأسماء هؤلاء المعروضات وكأن الظاهر أن يقولوا لا نعلم بذلك لكن ادوا هذا النفي الخاص بالنفي العام وهو نفي جنس العلم الغير المعلم لهم مبالغة فيه لأنه كإثبات الشيء بالبرهان وأما إشعار كلامهم هذا بأن سؤالهم بقولهم ﴿اتجعل فيها﴾ كان سؤالاً استفساراً لا اعتراضاً فلكونه دالاً على أن العلم بحكمة استخلاف آدم وترجيحه عليهم فيه مما دخل تحت نفي لا علم لنا فإذا لم يكن لهم علم بذلك كان المقام مقام الاستفسار والاستعلام لأن الجهل بالشيء يقتضي استعلامه.

قوله: هب أن جهلهم بحقيقة الحال كما أنه يناسب الاستفسار كذلك يناسب الاعتراض فمن أين يشعر بكلامهم أنهم ما سألوا ذلك السؤال على وجه الاعتراض فإن قلت قالوا هذا الكلام لعلمهم من إجمال ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾ [البقرة: ٣٠] ومن عرض المسميات لهم ومن الأمر التعجيز أي أن سبب استخلاف آدم وترجيحه عليهم فيه معرفة آدم للأسماء دونهم وعلمهم بذلك ينافي كون سؤالهم على طريق الاعتراض قلت هذه المعرفة لهم إنما حصلت لعدم سؤالهم ذاك ومعرفتهم بذلك في ثاني الحال لا ينافي كون سؤالهم حال الجهل به على وجه الاعتراض على أن ذلك ينافي الاستفسار أيضاً فأقول يمكن أن يقال الإشعار بنفي الاعتراض في السؤال مستفاد من كلمة سبحانك كأنهم قالوا ننزهك عن أن تفعل شيئاً ليس فيه حكمة بالغة وعاقبة حميدة.

قوله: وأنه قد بان لهم ما خفي عليهم عطف على أن سؤالهم داخل معه في سلك المشعور

والقصور يدل على أنه قد ظهر لهم أن ما هو مدار الخلافة وهو العلم بالمسميات لا يتيسر لهم وأما إنه حاصل للإنسان وله فضيلة عليهم فبملاحظة قوله تعالى: ﴿قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم﴾ [البقرة: ٣٣] الآية أو حصلت لهم المعرفة إن هذا العلم والاستعداد للخلافة للإنسان (و) هذا هو **(الحكمة في خلقه)**.

قوله: (وإظهار لشكر نعمته بما عرفهم) وهو التعليم الذي هو أشرف النعيم وإنما قال وإظهار لأن الشكر بأنواع العبادات متحقق فيهم قبل ذلك **(وكشف لهم ما اعتقل عليهم)** بني للمفعول بالعين المهملة والتاء المثناة الفوقية واللام بمعنى الحبس والمنع ومنه العقل والمراد به هنا ما اشتبه عليهم فإنه يحبس ويمنع عن الإصابة فإنه اشتبه عليهم استحقاق الخلافة وسببه وهذا الكشف نعمة عظيمة يجب الحمد عليها.

قوله: (ومراعاة للأدب بتفويض العلم كله إليه) إذ تفويض العلم كله إليه مع كونه في نفس الأمر كذلك إذ علم المخلوقات منه تعالى كمال التواضع وغاية التذلل فقد قيل لبعض الحكماء ما أعظم التواضع فقال الاعتراف بالجهل للعالم ولهذا قيل إن القول بلا أدري نصف العلم لأنه يدري أنه لا يدري عكس الجهل المركب.

قوله: (وسبحان مصدر كغفران) أي مصدر سبح من الثلاثي وفي القاموس سبح كمنع والظاهر أن المصنف اختاره لكن المشهور أنه اسم مصدر بمعنى التسبيح كما اختاره في سورة الإسراء ويمكن حمل كلامه هنا عليه إذ كثيراً ما يطلق المصدر على اسم المصدر ولو مجازاً أو محمول على ظاهره ولا بأس بإشارة القولين في الموضعين بل هذه عادة الشخين وأما سبح بالتشديد فمأخوذ من سبحان الله كهلل وحوقل أي قال سبحان الله ولا إله إلا الله ولا حول ولا قوة إلا بالله وقد يستعمل التسبيح بمعنى التنزيه بدون قول سبحان الله كما في تسبيح الجمادات على قول[1].

به واشعاره بذلك ظاهر إذ قد علموا ذلك من الإجمال والتعجيز والعرض المدلول عليها بالآيات الثلاث المذكورة على ما ذكرنا فبعدما وقفوا عليه اعتذروا عن سؤالهم قبل العلم به فقالوا سبحانك الآية والاعتذار عن الاستفسار الناشيء عن الجهل بالشيء إنما يكون بعد الوقوف عليه.

قوله: وإظهار بشكر نعمته لأنهم قد اعترفوا بنعمة التعليم والاعتراف بالنعمة شكر لساني وإظهاره لكونه باللسان ولهذا كان الحمد رأس الشكر لكونه اشيع للنعمة وأدل على مكانها لخفاء الاعتقاد وما في اتعاب الجوارح من الاحتمال لغير الشكر.

قوله: ومراعاة للأدب أي رعاية للأدب في مخاطبة الرب حيث فوضوا العلم كله إليه تعالى وسلبوا عن أنفسهم معنى الاستقلال فيه لما في نسبته إلى أنفسهم نوع إيهام الاستبداد.

---

(١) وقد عرفت أن الخبر بمعنى الإنشاء قولهم ﴿لا علم لنا﴾ يراد به إنشاء الأمور الأربعة المذكورة ولا ضير في إيجاد معانٍ كثيرة بلفظ واحد ولك أن تقول إنه خبر يراد به لازمه وإرادة اللوازم الكثيرة بلفظ واحد مما لا ريب في وقوعه قيل وحاصل كلام المصنف أنه كان مقتضى الظاهر قالوا سبحانك لا علم لنا =

قوله: (ولا يكاد يستعمل) في اللغة الفصيحة **(إلا مضافاً منصوباً)** إلى ما هو مفعول في المعنى أو فاعل وهنا مفعول والمضاف إلى الفاعل حين أضيف إلى المسبح وإن لم يشتهر **(بإضمار فعله)** الواجب حذفه فمعنى سبحان الله أسبح الله تسبيحاً بمعنى أنزهه تنزيهاً لا بمعنى أقول سبحان الله فح معنى سبح المأخوذ منه نزهه وما سبق استعمال آخر **(كمعاذ الله)** فإنه منصوب بإضمار فعله الواجب حذفه أي أعوذ بالله معاذاً فحذف الفعل مع الجار فأضيف المصدر إلى المفعول.

قوله: (وقد أجري علماً للتسبيح) أي علم جنس **(بمعنى)** التسبيح الذي هو مصدر معناه **(التنزيه)** فهو معرفة تجري عليه أحكام المعرفة كوقوعه مبتدأ كما في هذا البيت فهو غير منصرف للعلمية والألف والنون المزيدتين ونقل عن الشيخ الرضي أنه حذف المضاف إليه وهو مراد فكأنه قال سبحان الله من علقمة الفاخر وأبقى المضاف على حاله رعاية لأغلب أحواله أعني التجرد عن التنوين انتهى ولكون هذا خلاف الظاهر لم يرض به المصنف فقال **(على الشذوذ في قوله:**

سبحان من علقمة الفاخر)

فرجح كونه علماً على الشذوذ على حذف المضاف إليه وصاحب الكشاف ذهب إلى

قوله: وقد أجري علماً للتسبيح وفي المفصل وقد اجروا المعاني في ذلك مجرى الأعيان فسموا التسبيح بسبحان والمنية بشعوب وأمّ قشعم والعذر بكيسان تم كلامه فسبحان في المعاني كأسامة في الأعيان فإن أسامة علم الجنس التسبيح والفرق بين اسم الجنس كأسد وعلم الجنس كأسامة مع أن لفظ أسد يحضر في النفس ما احضره لفظ أسامة وكذا لفظ سبحان مع لفظ التسبيح ليس في مدلول أحدهما معنى زائد على ما دل عليه الآخر حتى يوجب كون أحدهما معرفة دون الآخر في علم الجنس ملاحظة التعيين في معناه مع مصاحبته وفي اسم الجنس مصاحبة التعين لمعناه دون ملاحظته فباعتبار ملاحظة التعين في أسامة وسبحان صارا معرفتين علمين ولعدم كون التعيين ملحوظاً في أسد وتسبيح صار نكرتين فعند دخول لام التعريف الجنسي عليهما صارا معرفتين مع أن المراد منهما بعد دخول لام الجنس هو بعينه ما يراد منهما قبله والفرق ما ذكر من ملاحظة التعين في التعريف باللام وعدم ملاحظته عند العراء عنها والتعيين وإن كان مصحوباً بهما في الحالين لكن فرق بين مصاحبة الشيء وملاحظته وفي إيضاح المفصل والذي يدل على أن سبحان علم قول الأعشى:

قد قلت لما جاءني فخره سبحان من علقمة الفاخر

ولولا أنه علم لوجب صرفه لأن الألف والنون في غير الصفات إنما يمنع مع العلمية هذا وسبحان اسم جنس لا صفة مشتقة فيجب منع صرفه المصير إلى علميته التزاماً إلى أنه علم جنس وعلقمة من عبدة الشاعر وهو الفحل وعلقمة الخصي وهما جميعاً من ربيعة الجوع وأما علقمة بن علاية فهو من بني جعفر ولفظ سبحان في البيت جيء به تعجباً من فخر علقمة كما يجيء كثيراً للتعجب.

= بالأسماء وعدلوا إلى قوله ﴿إلا ما علمتنا﴾ لتضمنه النكات المذكورة انتهى وهذا بناءً على أن لا علم لنا إما منزل منزلة اللازم أو قدر مفعوله عاماً وأما إذا قدر لا علم لنا بالأسماء كما هو الظاهر فلا.

أن سبحان علم للتسبيح بالمعنى المذكور مضافاً أو لا ولم يرض به المصنف ذلك في حال الإضافة إذ لا داعي إلى ذلك ولا دليل على علميته حينئذ وأما في غير الإضافة فلأنه لو لم يجعل علماً لوجب صرفه منوناً والعجب من الشيخ الزمخشري أنه ذهب إلى ذلك مع أن العلم لا يكون مضافاً لتعريفه والتأويل بالنكرة من قبيل التزام ما لا يلزم والقول بزيادة من فيكون سبحان مضافاً إلى علقمة على التهكم والاستهزاء ذهول عن عدم زيادة من في الإثبات على المذهب الأصح علقمة علم شاعر الفاخر صفته كان كريماً رئيساً وابن عمه عامر كان سفيهاً عاهراً وصاحب البيت وهو الأعشى يهجو علقمة لأمر فصلناه في الهامش[1] **(وتصدير الكلام به)** أي بقوله سبحانك **(اعتذار عن الاستفسار والجهل بحقيقة الحال ولذلك جعل مفتاح التوبة)** وإنما اعتذروا عن الاستفسار مع أنه غير مذموم لأن عادة العظماء المقربين استعظام محقرات صدرت منهم فالأولى بحالهم أن يترصدوا ظهور حقيقة الحال بلا استفسار من الملك المتعال فترك الأولى عندهم من الأمور العظام يحتاج إلى الاعتذار عنه فإن[2] حسنات الأبرار سيئات الأحرار ووجه كون سبحانك اعتذاراً عنه لأنه يدل على أن القائل نزه ربه عما لا يليق بجلاله واعتقد ذلك بجنانه وهذا تربية النفس بالطاعة فهي من تتمة التوبة ومفتاحها وعن هذا قال المصنف ولذلك أي لكونه اعتذاراً عن الاستفسار والجهل بحقيقة الحال جعل التسبيح الخ وإنما جعلنا الإشارة عامة لأن مجموع الاستفسار والجهل المذكور متحقق في جميع مواضع التوبة ولا يضره عدم تحقق كل واحد

قوله: ولذلك جعل مفتاح التوبة أي ولأجل كون سبحان الله اعتزازاً عن الجهل بحقيقة الحال جعل ما يفتتح به التوبة دلالة على أن الإقدام على الذنب لا يصدر عن عاقل مع علمه بأنه ذنب وأن الذنب الذي صدر عنه إنما صدر عن جهل فيتوب ويعتذر بسبحان الله من صدوره عن جهل كأنه جعل الجهل عذراً كالسهو والخطأ والنسيان.

---

(١) قيل من قصيدة للأعشى وسببها أنه لما نافر علقمة بن علاثة ابن عمه عامر بن الطفيل العامري وكان علقمة كريماً رئيساً وابن عمه عامر عاهراً سفيهاً ساقا ابلاً ينحرها لمنفر لهما فهاب حكام العرب أن يحكموا بينهما بشيء وأتوا هرم بن قطينة بن سنان فقال أنتما كركبتي البعير تقعان معاً وتنهضان معاً قالا فأينا اليمين قال كلاكما يمين فأقاما سنة لا يجسر أحد أن يحكم بينهما ثم إن الأعشى وصل إلى علقمة مستجيراً فقال أجيرك من الأسود والأحمر قال ومن الموت قال لا فأتى عامراً فقال له مثل ذلك فقال ومن الموت قال نعم قال وكيف قال إن مت في جواري وديتك فبلغ ذلك علقمة فقال لو علمت أن ذلك مراده لهان عليّ فركب الأعشى ناقته ووقف في نادي القوم وأنشدهم قوله يهجو علقمة وينفر عليه عامر أي بفضله شافتك من قبلة اطلالها بالشط فالجزع إلى حاجز حتى بلغ في قصيدته إلى قوله يا عجبا للدهر إذ سوياكم ضاحك منه ومن ساخر أن الذي فيه تمار سيما بين السامع والناظر ما جعل الجد المضنون الذي صوبه اللحب الماطر مثل الفراتي إذا ما جرى يقذف بالبوص والماهر أقول بلا جان فخذه سبحان من علقمة الفاخر علقمة لا تسفه ولا تجعلن عرضك للوارد والصادر والفاخر بالخاء الفوقية ذو الفخر وقال أراد سبحان الله على معنى التعجب ولا شاهد فيه لما مر انتهى وقد عرفت أن فيه شاهداً على ما ذكرنا.

(٢) قوله فإنه الخ المسموع المتداول حسنات الأبرار سيئات المقربين انتهى.

منهما في ذلك ولو قصر الإشارة على الأخير معللاً بأنه متحقق في جميع مواضع التوبة دون الاستفسار لقال ولهذا على أن تحققه في جميع مواضع التوبة غير مسلم وقد ذم الله تعالى اليهود بقوله: ﴿ولقد علموا﴾ [البقرة: ١٠٢] الآية إلا أن ينزل العلم منزلة الجهل.

قوله: (فقال موسى عليه السلام ﴿سبحانك تبت إليك﴾) [الأعراف: ١٤٣] أي أنزهك عن أن ترى بالبصر قبل الاستعداد في الدنيا وإنما يراك رسول آخر الزمان على قول حصول الاستعداد له بكمال العرفان **(وقال يونس)** عليه السلام **(سبحانك)** أي أنزهك عن كل ما لا يليق بشأنك لا سيما عن أن يعجزك شيء من بطشك وقهرك **(إني كنت)** أي صرت **(من الظالمين)** من زمرة الذين ظلموا أنفسهم باقتران المناهي لا سيما من المبادرة إلى المفارقة عن القوم المعاداة قبل الإذن بها من الله تعالى.

قوله: (الذي لا يخفى عليه خافية) مستفاد من صيغة المبالغة مع انضمام القرينة.

قوله: (المحكم لمبدعاته) ومن جملتها أحكام نوع بني آدم حيث خلقه أنموذجاً للعالم حمل الحكمة على اتقان الفعل دون اتقان العلم احترازاً عن التكرار أو الحكمة في الأصل المنع ويقال للعلم لأنه يمنع من ارتكاب ما لا ينبغي ولإتقان العمل لمنعه عن تطرق الخلل وتفسير الحكيم بالمحكم مع أنه قد سبقت الإشارة في قوله تعالى: ﴿ولهم عذاب أليم﴾ [البقرة: ١٠] إلى أن الفعيل لا يجيء بمعنى المفعل بكسر العين لما سيأتي من تفسير البديع بالمبدع وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى والقول ومعنى الحكيم الحكمة فقوله المحكم لمبدعاته بيان حاصل المعنى ضعيف قوله **(الذي لا يفعل إلا ما فيه حكمة بالغة)** أي مصلحة نافعة إشارة إلى معنى الإحكام.

قوله: (وأنت فصل) لا محل له من الإعراب يفيد تأكيد القصر المستفاد من تعريف المسند **(وقيل تأكيد للكاف)** فحينئذ معرب منصوب محلاً فيفيد تأكيد المسند إليه وأما في الأول فيفيد تأكيد النسبة ضعيف لأنه لا يناسب المقام إذ الخطاب للملك الوهاب **(كما في قولك مررت بك أنت وإن لم يجز مررت بأنت إذ التابع يسوغ)** أي يجوز **(فيه)** لعدم محذور يلزم **(ما لا يسوغ في المتبوع)** إذ انفصال الضمير من عامله لا يجوز بلا فصل وهو متحقق في التابع دون متبوعه وفي مثل يا هذا الرجل تعريف المنادى يجوز في التابع ولا يجوز في المتبوع حيث **(جاز يا هذا الرجل ولا يجوز يا الرجل)**.

قوله: (وقيل مبتدأ خبره ما بعده والجملة خبر إن) وزيفه أيضاً لما مر من أنه لا يناسب المقام قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ تعليل للحكم وتقرير لانحصار العلم الذاتي والحكمة البالغة في شأنه تعالى وذاته مؤكداً بالجملة الاسمية وحرف التحقيق وتكرير الضمير وتعريف الخبر وصيغة المبالغة.

قوله: المحكم لمبدعاته على المحكم على صيغة الفاعل من احكم من الإحكام فإن الفعل المراعى فيه حكمة بالغة ومصلحة تامة لا يكون إلا محكماً متقناً رصيناً.

قوله تعالى: ﴿قَالَ يَـٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾﴾

قوله: **(أي أعلمهم)** إشارة إلى ما سلف من أن الإنباء فيه إخبار إعلام وأن المراد ههنا الإعلام لا مجرد الإخبار كما في قوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ﴾ فإن الإعلام لا يصح فيه فتكون الباء في المفعول الثاني لتقوية العمل لكن المراد بالاعلام هنا إعلام الأسماء بدون تبيين معانيها بخلاف التعليم فإنه القاؤها على المتعلم مبيناً له معانيها كما سيجيء فلا ينافي ما سبق من أن التعليم يتوقف على الاستعداد وهو متحقق في آدم لتركبه من أجزاء مختلفة وقوى متباينة بخلاف الملائكة فإنهم لم يستعدوا لإدراك أنواع المدركات بحذافيرها فلا إشكال بأنهم إن كانوا مستعدين لمعرفة الأسماء فيمكن التعليم بالنسبة إليهم وقد بين المصنف بأنهم لم يكونوا مستعدين وإلا فما فائدة إعلام آدم عليه السلام إياهم لما عرفت من الفرق بين الإعلام والتعليم وإن التعليم حقيقة فعل يترتب عليه الفعل والعلم ومن هذا ظهر[1] اختيار أنبئهم على علمهم في النظم الجليل هنا واختيار علم على إنباء في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ﴾ الآية.

قوله: **(وقرىء بقلب الهمزة ياء وحذفها)** وجوز ضمير حذفها أن يعود إلى الهمزة وإلى الباء المنقلبة عنها لأنه بعد القلب يصير كالأمر المعتل الآخر وهذا هو المختار وإن كان في الأول قصر مسافة إذ حذف الهمزة في مثلها غير شائع قوله **(بكسر الهاء فيهما)** أي في قلب الهمزة وحذفها ونقل عن الهمزة ضم الهاء أيضاً والكلام في همزة أنبئهم إما الضم فباعتبار أصله وإما الكسر فلأجل الباء في صورة القلب أو تبعاً للباء في حذف الهمزة ونقل صاحب اللباب كسر الهاء أيضاً في بقاء الهمزة على حالها تبعاً لكسر الباء ولسكون الهمزة والسكون حاجز غير حصين فلما أنبأهم الفاء فصيحة كالفاء في قوله تعالى: ﴿فانفجرت﴾ [البقرة: ٦٠] عاطفة لهذه الجملة الشرطية على محذوف كأنه قيل فأنبأهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم عرفوا أن آدم أفضل منهم فحينئذ قال تعالى: ﴿ألم أقل لكم﴾ [البقرة: ٣٣] وحذف المعطوف عليه في مثل هذا للإيذان بتحققه في أسرع ما يكون كان امتثال الأمر لا ينفك عنه بل وقعا معاد إظهار الأسماء في موقع الإضمار لكمال التقرر في الذهن والاهتمام بشأنها وللتنبيه على الإنباء بكل الأسماء كما هو الأمر كذلك وإنما لم يذكر لفظ كل هنا اكتفاء بذكره هناك ولكون اللام فيها للاستغراق يغني عنه قال ﴿ألم أقل لكم﴾

قوله: بكسر الباء فيهما حذرا عن الخروج من الياء أو الكسرة إلى الضمة بخلاف القراءة بالهمزة فإن الهمزة فاصلة بين الكسرة والضمة.

---

(١) ومن هذا البيان ظهر خلل ما في الحاشية الخسروية من قوله بمعنى أخبرهم على وجه يحصل لهم العلم بها بدليل استعماله بالباء فلو أريد مجرد الإعلام ليقل انبئهم أسماءهم انتهى إلا أن يقال مراده العلم بالأسماء دون العلم بمعانيها.

[البقرة: ٣٣] جواب لما ولكون المراد في مثل هذا زماناً ممتداً يتحقق اتحاد زماني الشرط والجزاء الذي هو شرط في لما.

قوله: **(استحضار)** أي تقرير للجواب الإجمالي وهو مراده بقوله استحضار **(لقوله ﴿أعلم ما لا تعلمون﴾)** [البقرة: ٣٠] ولهذا قال **(لكنه جاء به على وجه أبسط ليكون)** قوله **(كالحجة عليه)** أي على قوله ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ وإنما قال كالحجة إما لأنه لم يكن في صورة الحجة أو لاحتمال كونه تفصيلاً له لا دليلاً عليه إذ من الاحتمالات كون المراد بما لا تعلمون ما خفي عليهم من أمور السموات الخ كما يحتمل كون المراد به دواعي الخلافة وما يتوقف الخلافة عليه وهو الظاهر من كلامه سابقاً حيث قال وإليه أشار بقوله إجمالاً (﴿قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾) [البقرة: ٣٠] وقد أوضحنا المقام هناك **(فإنه تعالى لما علم)**.

قوله: **(ما خفي عليهم من أمور السموات والأرض)** المشار إليه بقوله ﴿إني أعلم غيب السموات والأرض﴾ [البقرة: ٣٣] **(وما ظهر لهم من أحوالهم الظاهرة والباطنة)** المشار إليه بقوله ﴿وأعلم ما تبدون﴾ [البقرة: ٣٣] الآية ومن هذا لم يذكر هنا كونه تعالى عالماً بالشهادة وذكر علمه بما ظهر لهم للتنبيه على أن علمه تعالى بما يكتمون كعلمه بما يظهرون واختير صيغة الخ الاستقبال ليفيد الاستمرار على أن الزمان منسلخ عن صيغ الأفعال في شأنه تعالى كما حقق في المواقف ولو أريد بالسموات والأرض سموات الدنيا والآخرة وأرضهما كما هو الظاهر لاستفيد كون معلومات الله تعالى غير متناهية بالفعل فحينئذ يكون في الجواب من المبالغة ما لا يخفى **(علم ما لا يعلمون)**.

قوله: لكنه جاء به على وجه ابسط يكون كالحجة عليه فإنه تعالى قال أولاً: ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾ [البقرة: ٣٠] ثم قال: ﴿إني أعلم غيب السموات والأرض﴾ [البقرة: ٣٣] الآية وفي الكشاف إلا أنه جاء به على وجه ابسط من ذاك واشرح قال بعض شراح الكشاف وإنما قال ابسط ولم يقل بيان له لأن معلومات الباري تعالى لا نهاية لها وغيب السموات والأرض وما يبدونه وما يكتمونه لم يكن قطرة من تلك الأبحر لكنه نوع بسط لذلك المجمل وذكر بعضهم أن بعض الناس فسر ﴿غيب السموات والأرض﴾ بما غاب من أمرهما أو أمر ما فيهما ثم نفى أن يكون هذا ابسط من قوله: ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾ [البقرة: ٣٠] لشموله المعارف الإلٓهية ثم قال لعل السبب في هذا التخصيص أنه أنسب بحكمة الاستخلاف وأجيب بأن الزمخشري فسر ﴿ما لا تعلمون﴾ بقوله أي أعلم من المصالح في ذلك ما هو خفي عليكم وحينئذٍ لا يشمل المعارف الإلٓهية فلا يكون ابسط على أن غيبها ما غاب علمه عن أهلهما وهو يتناول ما يتناوله السابق أقول لا حاجة إلى هذه التكلفات فإن معنى كونه أبسط منه أنه مذكر للأول بكلام مبسوط وألفاظ كثيرة ليست في الأول.

قوله: ليكون كالحجة عليه لدلالته على شمول علمه تعالى بالكل أي لما يعلمونه من غيب السموات والأرض وما يعلمونه من سرهم وعلنهم فكأنه قيل أعلم ما لا تعلمون لإحاطة علمي بما علمتموه وبما لم تعلموه والعلم بالجميع دليل وبرهان على العلم بالبعض.

قوله: (**وفيه تعريض**) أي في هذا التقرير والبيان على وجه أبسط تعريض قال ابن الأثير في المثل السائر التعريض هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الخ الحقيقي والمجازي بل من جهة التلويح والإشارة فيختص باللفظ المركب الخ ودلالة هذا على المعنى المذكور تلويحاً ووجهها إنه يدل على أنهم غير مستحضرين لهذا الحكم حق الاستحضار فلذلك بادروا إلى السؤال ولم تنتظره إلى ظهور الحال (**بمعاتبهم على ترك الأولى**) لما عرفت من أن حسنات الأبرار سيئات المقربين الأحرار فلا ينافي عصمتهم قوله (**وهو**) أي الأولى (**أن يتوقفوا مترصدين لأن يبين لهم**).

قوله: (وقيل[1] **ما تبدون قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها وما تكتمون استيطانهم أنهم أحقاء الخلافة وأنه تعالى لا يخلق خلقاً أفضل منهم**) مرضه لأن التخصيص خلاف الظاهر فإن كلمة ما ظاهرة في العموم وهذا المخصص وإن ناسب المقام لكنه يدخل في العموم دخولاً أولياً والمراد باستبطانهم عدم التصريح به بمعونة المقابلة كأنه قيل ﴿ما تبدون﴾ [البقرة: ٣٣] قولهم ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها﴾ [البقرة: ٣٠] صريحاً وما تكتمون عدم تصريحهم بأنهم أحقاء الخ إذ لا يخفى عليه تعالى خافية وإلى ذلك أشار المصنف بقوله آنفاً من أحوالهم الظاهرة والباطنة حيث لم يقل والخافية وبالجملة المراد بالغيب والكتمان بالنظر إلى المخلوق لا إليه تعالى وأما قولهم ﴿ونحن نسبح بحمدك﴾ [البقرة: ٣٠] فلا تصريح فيه بكونهم أحقاء بالخلافة غاية الأمر الرمز إليه.

قوله: (**وقيل ما أظهروا من الطاعة وأسر إبليس منهم من المعصية**) وهذا أضعف أما أولاً فلما مر من أن التخصيص خلاف المتبادر وأما ثانياً فلعدم ملائمته للمقام بخلاف الثاني وأما ثالثاً فلأن النسبة حينئذٍ في ﴿كنتم تكتمون﴾ مجاز عقلي مثل بنو فلان قتلوا فلاناً مع أن غير إبليس[2] من الملائكة لا يرضون ذلك الإسرار بل لا يعرفونه فكيف الرضاء[3] به

قوله: وفيه تعريض بمعاتبتهم على ترك الأولى أقول هم إنما يستحقون المعاتبة إذا كان سؤالهم ذلك على وجه الاعتراض وأما إذا كان على سبيل الاستفسار عن حكمة الاستخلاف فلا.

قوله: واسر منهم إبليس من المعصية فيكون الإسناد في تكتمون من باب إسناد فعل البعض إلى الكل على طريقة قولهم بنو فلان قتلوا زيداً والقاتل واحد منهم.

---

(١) قاله حسن وقتادة.

(٢) قال ابن عباس رضي الله عنهما إن إبليس مر على جسد آدم وهو ملقى بين مكة والطائف لا روح فيه فقال لأمر ما خلق هذا ثم دخل في فيه وخرج من دبره وقال إنه خلق لا يتماسك لأنه أجوف ثم قال للملائكة الذين معه أرأيتم أن فضل هذا عليكم وأمرتم بطاعته ماذا تصنعون قالوا نطيع أمر ربنا فقال إبليس في نفسه والله لئن سلطت عليه لأهلكنه ولئن سلطه علي لعصيته فقال تعالى ﴿**وأعلم ما تبدون**﴾ يعني ما تبديه الملائكة من الطاعة ﴿وما كنتم تكتمون﴾ يعني إبليس من المعصية كذا في المعالم.

(٣) إلا أن يقال الرضاء ليس بشرط فيه وكلام المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿**وقالوا اتخذ الرحمن ولداً**﴾ [**مريم**: ٨٨] الآية يميل إليه.

والمصنف أشار بقوله ﴿وما تكتمون﴾ أن كلمة كان زائدة مفيدة لمجرد التأكيد فقط لكن المناسب حمل تغيير الأسلوب على أن الكتمان أمر مستمر بخلاف الإبداء قال النحرير في شرح التلخيص جمع الماضي مع المضارع من خواص كان للاستمرار ثم الظاهر من تقرير المصنف أن قوله تعالى: ﴿وأعلم ما تبدون﴾ [البقرة: ٣٣] عطف على قوله ﴿أعلم غيب السموات﴾ [البقرة: ٣٣] وجه بعضهم بأن قوله تعالى: ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾ [البقرة: ٣٠] كناية عن مزيد علمه تعالى على علمهم فيندرج فيه فعلمه تعالى بما ظهر لهم من أحوالهم الظاهرة والباطنة أيضاً داخل في علمه تعالى ﴿بما لا تعلمون﴾ وصاحب الإرشاد ذهب إلى أنه عطف على قوله ﴿ألم أقل لكم﴾ [البقرة: ٣٣] لا على أعلم إذ هو غير داخل تحت القول ولكل وجه لأنه إن أريد بقوله: ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾ [البقرة: ٣٠] من دواعي الخلافة فالثاني متعين وإن أريد به كل شيء من الغيب والشهادة فالأول هو المتعين فالنزاع لفظي ومذاق المصنف يقتضي العطف على ﴿ألم أقل لكم﴾ [البقرة: ٣٣] لما عرفت من أنه خصص لفظة ما في ﴿ما لا تعلمون﴾ [البقرة: ٣٠] دواعي الخلافة واستحقاقها تأمل.

قوله: (**والهمزة للإنكار**) أي لإنكار الوقوعي أي لإنكار النفي كما قال (**دخلت على حرف الجحود**) أي حرف النفي فيفيد إثباتاً لأن نفي النفي إثبات (**فأفادت**) الهمزة (**الإثبات**) أي إثبات المنفي (**والتقرير**) ومن هنا اختار بعضهم كون الهمزة للتقرير والحاصل أنها إنكار النفي وإثبات المنفي والمعنى قال قد قلت لكم والتعبير عن هذا المعنى بذلك للمبالغة وإيراده ببينة.

قوله: (**واعلم أن هذه الآيات**) من مبدئها ﴿وإذ قال ربك للملائكة﴾ [البقرة: ٣٠] الآية إلى هنا (**تدل على شرف الإنسان**) حيث بشر بوجوده قبل خلقه وسماه خليفة وفضله على الملائكة بالعلم الذي هو أفضل أسباب الترجيح كذا قيل وفي إطلاق التبشير على الخبر المذكور خفاء فالأولى حيث أخبر بوجوده (**ومزية العلم وفضله على العبادة**) لأنه تعالى فضل به آدم عليه السلام على الملائكة ولو كان صفة أشرف منه لفضل به آدم عليه السلام عليهم (**وأنه**) أي العلم (**شرط في الخلافة**) لكن لا مطلقاً بل العلم بذوات الأشياء وخواصها وأسمائها وأصول العلوم وقوانين الصناعات كما مر مشروحاً ولهذا قال (**بل**

قوله: والهمزة للإقرار أي همزة ﴿ألم أقل لكم﴾ للإنكار نفي القول وانكار نفيه اثبات له وتقرير والتقرير يجوز أن يكون بمعنى التثبت وبمعنى الحمل على الإقرار.

قوله: واعلم أن هذه الآيات إلى قوله بل العمدة فيها كل ذلك ظاهر المعنى وقوله إن التعليم يصح إسناده حقيقة إلى الله تعالى لأن الظاهر هو الحقيقة ما لم تكن قرينة صارفة عن ذلك وليس هنا صارف عن حمله على الحقيقة وقد ذكر رحمه الله آنفاً ما يدل على أنه مجاز حيث قال والمعنى أنه خلقه من أجزاء مختلفة إلى آخره وقوله فإن الأسماء تدل على الألفاظ بخصوص أو عموم تعليل الصحة إسناد حقيقة التعليم إليه تعالى وكون اللغات توقيفية معاً.

العمدة فيها) إذ بدون معرفة ذلك يختل التدبير ونظام العالم **(وأن التعليم يصح إسناده إليه تعالى)** حيث قال ﴿وعلم آدم﴾ ولا ريب في أن المسند في الأفعال هو الحدث وهذا ظاهر فإن ما أوجده تعالى بلا مدخلية كسب عبد يصح إسناده إليه تعالى حقيقة كالإلهام والتخصيص والتعميم لكن ذكره لتمهيد ذكر قوله **(وإن لم يصح إطلاق المعلم عليه)** لعدم وروده في الشرع وهذا أصل معتبر عند جمهور مشايخنا أهل السنة قوله **(لاختصاصه بمن يحترف به)** بيان وجه عدم وروده في الشرع والقول فإن شرطه أن لا يوهم نقصاً مذهب المعتزلة ومن تبعهم من شرذمة قليلة والتفصيل في علم الكلام لكن هذه العلة تقتضي عدم صحة إسناد التعليم إليه تعالى فلا تغفل.

قوله: (وإن اللغات توقيفية) أي الواضع هو الله تعالى كما سيصرح به **(فإن الأسماء تدل على الألفاظ بخصوص)** هذا بناء على أن المراد بالأسماء في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ﴾ المعنى العرفي **(أو عموم)** وهو بناء على المعنى الاشتقاقي الأصلي اللغوي والقول بأن قوله بخصوص إشارة إلى أن المراد بالاسم معناه الاصطلاحي النحوي ومعنى الخصوص أنه لا يتناول الفعل والحرف قوله أو عموم إشارة إلى معناه العرفي العام يخالف ما صرح به المصنف سابقاً فمراده بالعموم والخصوص بحسب المفهوم كما أوضحنا هناك واعترض بأن هذا مخالف لما ذكره في كتابه المنهاج ويمكن الجواب بأنه اختار في كتابه مذهباً وفي كتابه الآخر مسلكاً آخر ودلالة الآية على ذلك ظنية فلا غبار.

قوله: (وتعليمها ظاهر في إلقائها على المتعلم مبيناً له معانيها) وإدراك المتعلم إياها لما مر من الفرق بين الإعلام والتعليم قوله **(وذلك يستدعي سابقة وضع)** أي سبق وضع **(والأصل ينفي أن يكون الوضع ممن كان قبل آدم)** إذ الكلام في لغاتنا لا في لغة ما هو الأصل من قوم آخر وفيه رد على البهمية حيث جوزوا أن يكون التعليم لما سبق وضعه من خلق آخر وإنما قال والأصل ينفي الخ. إذ لا جزم في عدم صدور الوضع ممن كان قبل

قوله: بخصوص إشارة إلى أن يراد بالاسم معناه المصطلح عليه وهو اللفظ الدال على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة ومعنى خصوص هذا المعنى أنه لا يتناول الفعل والحروف والمركب قوله أو عموم إشارة إلى معناه العرفي وهو اللفظ الموضوع لمعنى سواء كان مركباً أو مفرداً مخبراً عنه أو خبراً أو رابطة بينهما ويدخل في كونه خبرا الفعل وفي كونه رابطة بينهما الحرف فمعنى عمومه على هذا شموله لجميع أقسام الكلمة والمركبات جميعاً.

قوله: والأصل ينفي أن يكون ذلك الوضع ممن كان قبل آدم أقول لم لا يجوز أن يكون الوضع ممن سكن الأرض قبل آدم كالجن فإنهم كانوا يتحدثون ويتكلم بعضهم مع بعض والتوقف على العلم بوضع اللغات به يستدعي سابقة وضع فلعل قوله هذا مبني على رأي الحكماء فإنهم قالوا إن الكلم الروحانيات بالكلام النفسي وتلقي بعضهم معنى مقصوداً عن الآخر تلقياً روحانياً لأنها عندهم مجردات عن المادة ليست بجسمانيات والكلام اللفظي إنما يكون بالصوت الحاصل بالقرع أو القلع المخصوصين بالأجسام الكثيفة.

آدم كما لا قطع في صدور ذلك قبله ولو سلم أن يكون الوضع المذكور ممن كان قبل آدم فينقل الكلام إلى أن ذلك الوضع يستدعي سابقة اصطلاح فلا جرم أن **(يكون من الله تعالى)** دفعاً للتسلسل تأمل.

قوله: (وأن مفهوم الحكمة زائد على مفهوم العلم) أي مفهومها مشتمل على العلم مع زيادة إحكام الفعل قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿يؤتي الحكمة من يشاء﴾ [البقرة: ٢٦٩] الآية هي تحقيق العلم وإتقان العمل انتهى. وتفسيره بالمحكم لمبدعاته الخ. لمقابلته العلم فمن قال أي خارج عنه مغاير له لا أنه مشتمل عليه مع زيادة على ما وهم فقد عكس الأمر ثم قال فإن معناها على ما مر إحكام الفعل وإتقانه فهو من صفات الفعل وبهذا المعنى لا يقال إنه تعالى حكيم في الأزل كما في التفسير الكبير وقد عرفت سر تفسيره بإحكام الفعل وما نقل عن الإمام مذهب الشافعي والأشعري وعندنا صفات الأفعال قديمة كصفات الذات وهذا القائل يظن أنه في مذهب أبي منصور الماتريدي فهذا سهو عظيم.

قوله: (وإلا لتكرر قوله ﴿إنك أنت العليم الحكيم﴾) [البقرة: ٣٢] واللازم وإن لم يكن قبيحاً لإفادته التأكيد لكن الحمل على التأسيس حسبما أمكن أحسن وعلى ما اختاره يكون من قبيل الترقي كما قيل بناء على اعتبار العلم والعمل معاً في الحكمة وعلى تفسيرها بإحكام الفعل فقط لا يوجد الترقي كما هو مختار المصنف.

قوله: (وأن علوم الملائكة وكمالاتهم تقبل الزيادة) أي كلهم ولو كانوا في الطبقة الأعلى حيث علم حكمة الخلافة التي بهرت على مفاسد نوع آدم فزادوا علماً **(والحكماء منعوا ذلك في الطبقة الأعلى منهم وحملوا عليه قوله ﴿وما منا إلا له مقام معلوم﴾)** [الصافات: ١٦٤] والمراد بالحكماء الإسلاميون بقرينة تمسكهم بالآية وفيه إشارة إلى أن المخاطبين الملائكة كلهم دون ملائكة الأرض فقط والمراد بالطبقة الأعلى منهم الكروبيون وأولهم وجوداً كما صرح به المصنف في قوله تعالى: ﴿الذين يحملون العرش ومن حوله﴾ [غافر: ٧] الآية وأما من عداهم فجوزوا ذلك فيهم والجواب عن استدلالهم أن المراد بمقام معلوم معرفة الله والعبادة لا مطلق العلم.

قوله: (وأن آدم عليه السلام أفضل من هؤلاء الملائكة) فإذا كان آدم أفضل فسائر الأنبياء

قوله: وأن علوم الملائكة وكمالاتهم تقبل الزيادة هذا المعنى افاده قوله عز وجل: ﴿لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾ [البقرة: ٣٢] فإنه يستفاد منه أنهم يستعدون أن يحصل لهم علم بالتعليم والحكماء منعوا ذلك في الطبقة الأعلى أي الحكماء الإسلاميون منعوا قبولهم لزيادة العلوم والكمالات غير ما عندهم بالفعل في الطبقة الأعلى منهم كالعقول العاليات فكيف من هم في الطبقة السفلى وإنما قيدنا الحكماء القائلين بذلك بالإسلاميين لتمسكهم في هذه المسألة بقوله عز وجل ﴿وما منا إلا له مقام معلوم﴾ [الصافات: ١٦٤].

أيضاً أفضل منهم إذ لا قائل بالفصل (**لأنه أعلم منهم والأعلم أفضل**)(١) لإحاطة المعقولات والمحسوسات التي لا يتيسر لهم لفقد القوى الشهوية والغضبية والوهمية وما يتعلق بها فيهم فيكون آدم أعلم منهم على الإطلاق والمراد بالأفضلية من جهة الثواب ولما كان العلم سبباً لتكثير الأعمال وحسن النيات والاعتقادات تمسك في إثبات ذلك (**بقوله تعالى: ﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾**) [الزمر: ٩] مع أن المطلب من قبيل المتنازع فيه فلا وجه للبحث هنا ولا يلزم أن يكون آدم أفضل من نبينا عليه السلام ضرورة علمه بجميع الأسماء فإنه مع كونه غير معلوم انتفائه في نبينا عليه السلام لا يفيد المطلب لأن من علوم النبي عليه السلام علم اللوح والقلم فمن ذهب إلى ذلك فليس إلا من طغيان القلم.

قوله: (وأنه تعالى يعلم الأشياء قبل حدوثها) حيث دلت الآية على أنه تعالى علم آدم عليه السلام جميع أسماء المسميات وخواصها وقوانين العلوم وأصول الصناعات وكيفية آلاتها إلى يوم القيامة ولا ريب في أن التعليم إنما هو بالعلم وأيضاً دلت الآية على أنه تعالى كان عالماً بأحوال آدم عليه السلام قبل خلقه كما كان عالماً بأحوال الأشياء قبل وقوعها وتعلق العلم بالأشياء قبل وقوعها قديم أزلي لا يتغير أصلاً لأنه تعلق في الأزل بأن الشيء سيوجد في وقت كذا على كيفية كذا أو سيعدم وهذا العلم باق لا يتغير أصلاً وأما تعلقه بأنه وجد الآن أو قبل فحادث ومن أراد التفصيل فليطلب من رسالتنا المعمولة لبيان علمه تعالى وتعلقه.

قوله تعالى: وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾

قوله: (لما أنبأهم بالأسماء) إشارة إلى ارتباطه بما قبله لكن الأولى ترك قوله

قوله: وأنه تعالى يعلم الأشياء قبل حدوثها هذا المعنى مستفاد من قوله عز وجل: ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾ [البقرة: ٣٠] لأن المعلومات الممكنة داخلة تحت عموم أن ما لا تعلمون ويمكن أن يؤخذ هذا المعنى من قوله سبحانه ﴿ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض﴾ [البقرة: ٣٣] وما سيوجد ويحدث في المستقبل من الحوادث في الأرض والسموات بواسطة اختلاف أوضاع الأجرام الفلكية بحركاتها سرعة بطئاً وموافقة ومخالفة قسراً وإرادة واتصالات الكواكب وافتراقاتها.

---

(١) قال المصنف في سورة النبأ فإن هؤلاء الذين هم أفضل الخلائق وأقربهم من الله تعالى إلى آخره وظاهر كلامه أن الملائكة أفضل وهذا مذهب المعتزلة وذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني والحليمي وغيرهما ممن تبعهما من أهل السنة فلزم المخالفة بين كلاميه ويمكن التلفيق بينهما بأن يقال اختار هنا مذهب جمهور أهل السنة واختار هناك مسلك الحليمي وغيره أو يقال أراد بالأفضلية هنا من جهة الثواب وأراد بها هناك من جهة التجرد عن العلائق الجسمانية ولا نزاع في أفضليتهم من تلك الجنة وإنما النزاع في الأفضلية من جهة الثواب وأنت خبير بأن الملائكة لا يثابون حتى قال بعضهم ادخال هذه المسألة في باب الاعتقاديات مما لا طائل تحته.

قال المصنف في تفسير قوله تعالى: **﴿والذين أوتوا العلم درجات﴾** [**المجادلة: ١١**] **الآية من سورة المجادلة فإن العلم مع علو درجته يقتضي العمل المقرون به مزيد رفعة.**

(وعلمهم ما لم يعلمون) والاكتفاء بقوله لما أنبأهم لما ذكرناه من أن التعليم حقيقة لا يحصل للملائكة وإلا فتعليم آدم عليه السلام الأسماء على وجه أريد هنا وعلى وجه يتم به أمر الخلافة دون تعليم الملائكة تلك الأسماء لا يظهر له وجه ولا يخلو عن سوء إيهام ما لم يقل إنهم لم يخلقوا مستعدين له وقد مر مراراً بيانه إلا أن يقال أراد بالتعليم هنا الاعلام كما ذكره فيما سلف.

قوله: (أمرهم) وفي جعله جواباً لقوله لما أنبأهم تنبيه على أن الأمر **(بالسجود له)** حين الإنباء كما يشعر به قوله تعالى ﴿فسجدوا﴾ [البقرة: ٣٤] بالفاء التعقيبية وهذا هو الظاهر من النظم الكريم الرشيق كما هو مقتضى البيان والتحقيق لأن الفاء في قوله ﴿فسجدوا﴾ [البقرة: ٣٤] يدل على أن سجودهم كان بعد الأمر بلا تراخ فيكون الإنباء مقدماً على الأمر بالسجود وإلا لكان متأخراً عن سجودهم وح لا يظهر حسن الإنباء المظهر لفضل آدم عليه السلام على الملائكة إذ بالسجود يظهر لهم أنه أفضل منهم وأنه يستحق الخلافة فبعد الظهور لا يحسن الإظهار فإذا لم يظهر حسن الإنباء لا يظهر أيضاً حسن قوله تعالى: ﴿أنبئوني بأسماء هؤلاء﴾ [البقرة: ٣١] الآية فدل هذا الأمر بالإنباء والإنباء بعده على أن الأمر بالسجود بعد الإنباء وحين الاعلام وأما قوله تعالى في سورة الحجر: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ [الحجر: ٢٨، ٢٩] فمحمول على أن الأمر التعليقي يتوجه إلى وقته ويصير منجزاً ح ووقته إخبار الأسماء إياهم على ما دلت عليه هذه الآية لا حصول الشرط فقط كقوله تعالى: ﴿إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله﴾ [الجمعة: ٩] الآية فكما لا يجب السعي حين تحقق النداء ما لم يكن لشرط وقت الصلاة داخلاً كذلك لا يجب سجود الملائكة حين تحقق تسوية آدم ونفخ الروح فيه ما لم يوجد الإنباء المذكور وسره أن الفاء الجزائية ليست بنص في وجوب وقوع مضمون الجزاء عقيب وجود الشرط من غير تراخ بناء على أن الشرط قيد للجزاء فحينئذٍ يكون معناه على تقدير صدق إذا سويته وتحققه في الخارج اطلب منك السجود كما صرح به المحقق التفتازاني وهذا على اصطلاح العربية وإن قيل إن الحكم بين الشرط والجزاء فالأمر الذي وقع جزاء مأول بالخبر أي يستحق أن يقال في حقه ﴿فقعوا له ساجدين﴾ [الحجر: ٢٩] وهذا على اصطلاح المنطقيين وعلى التقديرين يكون مدلول ﴿فقعوا له ساجدين﴾ طلباً استقبالياً لا حالياً ما لم تقم قرينة عليه فلا يلزم تحقق الأمر بالسجود قبل التسوية حتى يلزم وجوب السجود حين التسوية ونفخ الروح وله وجه آخر وهو أن قيد إنبائه عليه السلام الأسماء إياهم معتبر في جانب الشرط بقرينة هذه الآية والمعنى ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي﴾ [الحجر: ٢٩] وإنباء الأسماء فقعوا له ساجدين وتأخير القرينة[1] جائزة والتقدير

---

(١) فلا يرد أن هذا إنما يتم إذا نزلت هذه الآية مقدمة على ما في سورة الحجر وص وهذا غير معلوم.

في القرآن بمعونة القرائن أكثر من أن يحصى[١] فلا يضره كون الشرط قيداً للمطلوب لا للطلب أيضاً فإنه وإن اقتضى كون السجود في وقت تحقق الشرط لكن قيد الشرط وهو الإنباء غير متحقق حين التسوية والنفخ فقوله (**اعترافاً بفضله وأداء لحقه واعتذاراً**[٢] **عما قالوا فيه**) في غاية الحسن[٣] والبهاء وكثير الجدوى.

قوله: (وقيل أمرهم به قبل أن يسوي خلقه لقوله تعالى ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾) [الحجر: ٢٩] مرضه لما عرفته مما فيه وعليه (**امتحاناً لهم**) أي معاملة الامتحان لهم (**وإظهاراً لفضله**) وهذا القول يكون على القائل المذكور فإنه إذا أظهر الله سبحانه وتعالى فضله فكيف يسوغ لهم بعده أن يقولوا: ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك﴾ [البقرة: ٣٠] الآية فإن فيه تلميحاً إلى أنه لا يخلق خلقاً أفضل منهم ولا يحسن إنباء الأسماء إذ المقصود به إظهار فضله فإذا ظهر فضله قبل التسوية يكون هذا الإظهار تحصيل الحاصل وقد مر التفصيل فيما سبق وقال صاحب الإرشاد وتأويل الآية السابقة يحمل ما فيها من الأمر على حكاية الأمر التعليقي بعد تحقق المعلق به إجمالاً فإنه حينئذٍ يكون في حكم التنجيز يأباه ما في سورة الأعراف من كلمة ثم المنادية بتأخر ورود الأمر عن التصوير المتأخر عن الخلق المتأخر عن الأمر التعليقي ثم استبعد بأنه لا يحسن ما جرى من قولهم أتجعل الخ بعد السجود ومعرفة شرافة آدم عليه السلام كما فصلناه[٤] ولكن يرد ظاهراً أن الملائكة بعد أمرهم بالأمر التعليقي حصل لهم الوقوف بمكانته عليه السلام عنده تعالى ولو إجمالاً فلا تحسن المحاورة المذكورة والاستكشاف المذكور والإنباء المزبور إنما هو لإظهار فضله وبعد ظهوره لا حاجة إليه ويمكن التفصي عنه بأن الحكمة بالأمر التعليقي حمل الملائكة على التأمل في شأنه

قوله: اعترافاً بفضله وما عطف عليه بعده أعني أداء واعتذاراً علة للسجود في قوله أمرهم بالسجود وقوله امتحاناً وإظهاراً لفضله علة الأمر في قوله وقيل أمرهم به.

---

(١) فإن ابيت عنه فقل إنه من باب الاكتفاء حيث طوى ذكر اخبارهم الأسماء في حكاية الأمر التعليقي كما اكتفى في حكاية الأمر التنجيزي عما ذكر في الأمر التعليقي.

(٢) قوله واعتذاراً عما قالوه لأنه ترك الأولى وهو عندهم من الأمور العظام التي تحتاج إلى الاعتذار والاستغفار.

(٣) فظهر ضعف ما في كلام ابن كمال باشا.

(٤) وأما ما قيل من أن المراد بنفخ الروح في هذه الآية التعليم لما اشتهر من أن العلم حياة والجهل موت فبعيد جداً فإن المعنى المذكور إنما صير إليه بعد نفخ الروح الحقيقي ولم يبين هذا بعد فلا مساغ إلى المجاز وكذا القول بأن السجود وقع مرتين بمقتضى الآيتين أبعد من ذاك لأن خروج إبليس من البين باللعن المؤبد ليس إلا مرة واحدة فهو مذكور في الآيات كلها فلا جرم أن السجود وقع مرة واحدة فالنزاع في الأمر به فوقع الأمر مرتين على ما اختاره الجمهور ورضي به المصنف ووقع الأمر أيضاً مرة واحدة كما اختاره البعض.

ليستفهموا عما خفي عليهم في أمره عليه السلام ويطلعوا على الحكمة التي بهرت على ما توهموا في شأنه عليه السلام وإذا أخبر الله لهم ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ بادروا إلى السؤال واستكشاف الحال دفعاً للخدشة التي جالت في صدورهم منذ أمروا بالأمر التعليقي فبين لهم ما خفي لهم وحصل لهم الوقوف التام على رفعة شأنه عليه السلام وعند ذلك أمر الله تعالى أمراً تنجيزياً بالسجود له لما ذكره المصنف وهذا ما تيسر لي في هذا المقام مع الاستمداد من كلام العلماء الأعلام والعلم عند الله الملك العلام.

قوله: (والعاطف عطف الظرف على الظرف السابق إن نصبته بمضمر) والعامل المضمر واذكر كما صرح به في قوله تعالى: ﴿وإذ قال ربك للملائكة﴾ [البقرة: ٣٠] الآية لا قوله بدأ خلقكم لأنه لا يلائم مختار المصنف من كون الأمر بالسجود بعد الإنباء والتعليم وعلى تقدير بدأ خلقكم يكون الأمر بالسجود حين الخلق والتسوية وهو قول مرجوح **(وإلا)** أي وإن لم تنصبه بمضمر بل بقالوا **(عطفه)** العاطف **(بما يقدر عاملاً فيه)** وهو اذكر **(على الجملة المتقدمة)** وهي ﴿وإذ قال ربك﴾ [البقرة: ٣٠] ولما كان بين الجملتين كمال الانقطاع لاختلافهما خبراً وإنشاء اضرب عنه بقوله **(بل القصة بأسرها على القصة الأخرى)** لكن لم يظهر وجه ما قال أولاً عطفه بما يقدر الخ. ثم أضرب عنه الخ. ولعله أشار أولاً هذا العطف أولاً كما نقل عن صاحب الكشاف جوازه ثم أضرب عنه مراعاة للقولين قوله بأسرها إشارة إلى أن شرط عطف القصة كونها جملاً متعددة فحينئذٍ لا يضر اختلافهما خبراً وإنشاء إذ الشرط في هذا العطف تناسب الغرض المسوق له في القصتين وهنا كذلك لأن الغرض فيهما تعداد النعم قوله **(وهي نعمة رابعة عدها عليهم)** رمز

قوله: والعاطف يعني الواو في وإذ قلنا عطف الظرف على الظرف السابق المذكور في قوله ﴿وإذ قال ربك﴾ إن كان نصب ﴿إذ قال ربك﴾ بمضمر تقديره واذكر الحادث وقت قول ربك للملائكة ﴿إني جاعل﴾ [البقرة: ٣٠] الآية ووقت قولنا للملائكة اسجدوا فعلى هذا يكون من عطف المفرد على المفرد وإلا أي وإن لم تنصبه بمضمر بل بقالوا أو بما دلت عليه الآية المتقدمة عليه مثل وبدأ خلقكم عطفه الواو مع عامله وهو ما دل عليه فسجدوا أي وسجد الملائكة إذ قلنا على مجموع ﴿إذ قال ربك﴾ وعامله فيكون من عطف الجملة على الجملة بل من عطف القصة على القصة فإن المعطوف عليه قصة مقاولة الملائكة مع الله تعالى في أمر استخلاف آدم في الأرض واستفسارهم عن الحكمة في ذلك وبيان رجحان آدم في الخلافة على الملائكة بعلمه الأسماء دونهم والمعطوف قصة أمره تعالى للملائكة بالسجود ولآدم وامتثال الملائكة بالسجود وإباء إبليس عنه وإسكان آدم وزوجه الجنة وأمرهما بالأكل من طعامهما موسعاً مرفها ونهيهما عن أكل الشجرة المعهودة ثم ازلاهما الشيطان عنها إلى آخر ما جرى بينهما وما وقع بعده من الأمر بالهبوط ثم افتراق الذرية فرقتين بعد إتيان الهدى عليهم واهتداء فريق بالهدى وضلال آخرين.

قوله: وهي نعمة رابعة أي أمر الملائكة بالسجود له نعمة لأن أمره تعالى بعبادة المقربين المصطفين عنده بالسجود له تكريم منه تعالى وتعظيم وأية نعمة تساوي نعمة تكريم الله لعبده أو تدانيها.

إليه قبل مع أن الأول تحقيق لفضل آدم عليه السلام وهذا اعتراف بفضله وفيه تأمل الأولى وهذا أمر بالسجود لآدم وهذا نعمة لنا لا نعمة فوقها.

قوله: (والسجود في الأصل) احتراز عن معنى الشرع فإن هذا عام وذاك خاص فالنقل من قبيل نقل اسم العام إلى بعض أفراده **(تذلل)** أي المبالغة في الذل على ما هو مقتضى بناء التفعل **(مع تطامن)** أي انخفاض ولفظ مع مشير إلى أن الانخفاض أصل في مفهوم السجود اللغوي.

قوله: (قال الشاعر) وهو زيد الخيل لما أغار على بني عامر فقتل منهم وأسر وقال بني عامر هل تعرفون إذا بدأ أبا مكنف قد شد عقد الدوائر[١] مجمع تضل البلق في حجراته **(ترى الأكم فيه سجداً للحوافر)** ومعناه أن خيله لكثرتها لا ترى البلق[٢] منها فيها وأنها تحفر الأكم والروابي التي تحتها بشدة عدوتها فجعلها لانخفاضها كأنها سجدت للحوافر خيله كذا قيل لكن هذا معنى مجازي له فلا يتم الاستشهاد به وأيضاً كما قيل وهذا شاهد على كونه بمعنى الانخفاض لا مع التذلل لأنها لا تعقل فتذل إلا أن يقال أن يكون ادعاء تنزيلاً للصوري منزلة الحقيقي وهو بعيد في مقام الاستشهاد وأيضاً لا انحناء في هذا الانخفاض والظاهر كون الانخفاض بمعنى الانحناء ويؤيده ما نقل عن ابن فارس في فقه اللغة أن العرب لا تعرف السجود إلا بمعنى المطأطأة والانحناء فالقول بعموم الانخفاض إلى الانحناء وغيره يخالفه الأكم جمع آكام ككتب وكتاب وسكن إما لأنه يجوز السكون في كل ما عينه الضم كالرسل أو للضرورة إذ الأكم بالسكون جمع أكمة وهو المرتفع من الأرض سجداً جمع ساجد والحوافر جمع حافر لا حافرة وهو في الفرس ونحوه معروف.

قوله: (وقال) أي الشاعر الآخر وهو أعرابي من بني أسد وقيل هو من شعر هو لحميد بن ثور فالأولى أن يقال وقال غيره دفعاً للوهم **(وقلن له اسجد لليلى فاسجدا)** واسجد من الأفعال **(يعني)** أي يريد الشاعر بضمير له **(البعير)** كأنها نزلت البعير منزلة العقلاء لأمرهن باسجد الذي هو فعل العقلاء قوله **(إذا طأطأ رأسه)** أي خفضه ليركب وفيه حذف أي يقال اسجد البعير إذا طأطأ رأسه وإلا فربطه بما قبله ركيك فأسجدا والألف

قوله: ترى الأكم الأصل الأكم بفتحتين لكن اسكن الكاف هنا محافظة لوزن الشعر وهي جمع أكمة وهي المرتفعة من الأرض فيه أي في السير سجداً أي متطامناً للحوافر أي لحوافر مطية يصف سرعة سير مطية وقوته فإنه عند مشيه بحيث يتطامن له التلال والأراضي المرتفعة لا فرق عنده بين المشي فيها والمشي في الصفصف والصحصحان.

قوله: وقلن له اسجد من أسجد الرجل إذا طأطأ رأسه وانحنى أي قلن للبعير طأطأ وانحنى لليلى فأسجد أي فطأطأ هو لتركبه ليلى.

---

(١) والمراد بالجمع جماعة النساء تضل أي تغيب حجرات جمع حجرة بالفتح والسكون ناحية الدار.

(٢) جمع ابلق وهو فرس في لونه سواد وبياض.

للإشباع أي امتثل الأمر بلا تراخ فطأطأه وهذا الشعر أتم في الاستشهاد مما قبله فالتقديم أو الاكتفاء به أحسن وأولى قوله (**وفي الشرع وضع الجبهة على قصد العبادة**) فلو وضعها ولم يقصد العبادة أو قصد عدم العبادة لا يكون سجوداً شرعياً بل يكون لغوياً (**والمأمور به إما المعنى الشرعي**).

قوله: (والمسجود له في الحقيقة هو الله تعالى) دون غيره لأنه كفر ولم يشرع في شرع من الشرائع فكيف يكون مأموراً به والمشروع في شرع يعقوب عليه السلام سجدة التحية والتكريم قال المصنف في قوله تعالى: ﴿ورفع أبويه على العرش وخروا له سجداً﴾ [يوسف: ١٠٠] الآية تحية وتكرمة فإن السجود كان عندهم يجري مجراها مع أن له احتمالاً آخر.

قوله: (وجعل آدم قبلة لسجودهم) كما جعلت الكعبة قبلة لسجودنا والبيت المعمور لسجود الملائكة والكرسي قبلة الكروبيين والعرش قبلة حملة العرش ومطلوب الكل هو وجه الله تعالى كذا في الظهيرية نقله صاحب الدرر لكن كون ذوي العقول قبلة لا يخلو عن إيهام كونه مسجوداً له والنية الخالصة تدفع هذه الوسوسة ثم حاول وجهه فقال (**تفخيماً لشأنه**) حيث صار معلماً لهم وفيه توصية محافظة حق الأستاذ حتى قيل لو جاز السجود في الحقيقة لنوع آدم فالعلم أحق به لإخراجه المتعلم من حضيض الجهل الذي هو موت حقيقي إلى ذروة العلم الذي هو حياة حقيقية بخلاف الأبوين.

قوله: (أو سبباً لوجوبه) أي لوجوبه في نفسه وأما وجوب أدائه فبالأمر أعني اسجدوا كما جعل الوقت سبباً لنفس وجوب الصلاة ووجوب أدائها فبقوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ [الأنعام: ٧٢].

قوله: (وكأنه تعالى لما خلقه بحيث يكون أنموذجاً للمبدعات كلها) شروع في بيان وجه كونه قبلة لسجودهم أو سبباً لوجوبه وهذا الأخير لا يظهر وجهه لأن ذلك يوهم أن السجود قبل ذلك ليس بواجب لواحد منهم والتزامه خروج عن قضية العقل والنقل إلا أن يقال إن هذا السجود لجميع الملائكة الذين تعلموا منه إما كلا كما هو الظاهر أو بعضاً كما

قوله: فالمأمور به أي للسجود المأمور به بقوله عز وجل: ﴿اسجدوا لآدم﴾ [البقرة: ٣٤] أما المعنى الشرعي التعريف في المعنى للمعهود الخارجي المراد به ما ذكر من وضع الجبهة على قصد العبادة أي فالمأمور به أما هذا المعنى المذكور لأنه هو معناه في اصطلاح أهل الشرع فالمسجود له حينئذٍ هو الله تعالى فالمعنى اسجدوا إلى متوجهين إلى آدم على أن اللام في لآدم بمعنى إلى وجعل آدم متوجهاً إليه في السجود لله تكريماً له.

قوله: وكأنه تعالى إلى آخره بيان لكون آدم سبباً لوجوب السجود على الملائكة وحاصله أن خلق آدم لما كان نعمة عظيمة لهم إذ بوجوده نالوا إلى ما قدر لهم من الكمالات استوجب ذلك أن يشكروا على هذه النعمة لأن شكر النعمة على المنعم عليه واجب فأمروا بالسجود لله متجهين جهة سبب نعمتهم.

هو قول البعض وسبب وجوبه آدم عليه السلام فإن لهم مقاماً معلوماً في العبادة والسجود ليس بواجب على جميعهم سوى هذا السجود بل واجب على بعضهم وإيراد كأن المفيدة للظن إما للتحقيق أو هذه عادة المصنف حيث يذكر كلمة الظن ونحوه في موضع التحقيق وفي القاموس النموذج بفتح النون مثال الشيء والأنموذج[1] لحن لكن نقل عن المصباح تصحيح الأنموذج والمصنف اختاره أي خلقه حاوياً لكل شيء مختص بالواحد من المبدعات إذ رأسه مثل الفلك وروحه مثل الشمس وعقله كالقمر وضحكه كالبرق وصوته كالرعد وشعره كالنبات ولحمه كالأرض وظهره كالبر وبطنه كالبحر وغير ذلك قال في قوله تعالى: ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ [الذاريات: ٢١] أي وفي أنفسكم آيات إذ ما في العالم شيء إلا وفي الإنسان نظيره انتهى فثبت إن كأن هنا للتحقيق (**بل الموجودات بأسرها**) وجه الترقي هو نموذج أيضاً لصفاته تعالى كحياته وعلمه وقدرته مع كونه ناقصاً نموذج لصفاته تعالى ولا يضره كون صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا والحق أن ترك الترقي المذكور هو الأولى ولهذا لم يتعرض له في سورة والذاريات كما مر.

قوله: (ونسخة لما في العالم) عطف تفسير لأنموذج وهي فعلة بمعنى مفعول ما نسخ فيها أو منها والثاني هو المناسب هنا أي أن آدم خلقه خلقة بحيث ينسخ منها أي ينتقش منه نقشاً معنوياً في صحيفة الناظر صور (**العالم الروحاني والجسماني**) كما ينقش في الألواح أو منها نقشاً حسياً صور الحروف والألفاظ فإطلاقها عليه السلام استعارة مصرحة أما كونه عليه السلام نسخة لما في العالم الجسماني فظاهر مما ذكرنا وأما العالم الروحاني فباعتبار تركبه من الروح المجرد والبدن وفي كلامه إشارة إلى تجرد الروح وإلى أن المجردات من العالم موجودة والكل لم يرض به جمهور المتكلمين وأيضاً كون الروح الإنساني نسخة بالمعنى الذي أوضحناه محل تأمل.

قوله: (وذريعة للملائكة) هذا بناء على ما مر من أن علوم الملائكة وكمالاتهم تقبل الزيادة ولو كانوا في الطبقة العليا خلافاً للحكماء الإسلاميين (**إلى استيفاء ما قدر لهم**) أي إلى استيفاء بعض ما يمكن لهم (**من**) بعض (**الكمالات**) العلمية حيث أخبرهم بأسماء المسميات فإنه عليه السلام ليس ذريعة إلى استيفاء جميع كمالاتهم ولكمال ظهوره تسامح في العبارة (**ووصلة إلى ظهور ما تباينوا**) أي ما حصل (**فيه**) المباينة بينهم وبين آدم عليه السلام (**من المراتب والدرجات**) الموجودة في آدم عليه السلام وهو تهذيب القوى الشهوية والغضبية بحيث صارت مطواعة للعقل متمرنة على الخير وتركيبه من أجزاء متباينة كتركيبه من قوى متباينة وبهذا التركيب أحاط بالجزئيات بأسرها واستنباط الصناعات عن آخرها وكل ذلك مفقود في الملائكة فظهرت المباينة واتضح استحقاق الخلافة.

---

(١) مثال الشيء معرب نمونه أو نمودة أو نموذان وأصل معناه صورة تتخذ على مثال صورة الشيء ليعرف منه حاله قال في المصباح المنير الأنموذج بضم الهمزة مثال الشيء معرب وإن انكره الصاغاني كذا قيل.

قوله: (**أمرهم**) جواب لما خلقه أي أمرهم أمراً تنجيزياً بعد الأمر أمراً تعليقياً كما اختاره المصنف فعلى هذا سبب الأمر (**بالسجود**) مجموع ما ذكر في حيز لما وقد أشار في أول الدرس أن سبب إنبائه عليه السلام الأسماء والتلفيق بين الكلامين يحتاج إلى التوفيق قوله (**تذللاً**[1] **لما رأوا فيه من عظيم قدرته وباهر آياته**) ناظر إلى قوله ذريعة للملائكة الخ. وقيل هذا ناظر إلى قوله ووصلة إلى ظهور الخ. (**وشكراً لما أنعم عليهم بواسطته**) ناظر إلى قوله ذريعة.

قوله: (**واللام فيه كاللام في قول**) أي بمعنى إلى إذا أريد بالسجود معناه الشرعي (**حسان رضي الله تعالى عنه أليس أول من صلى لقبلتكم**) إلى قبلتكم.

وأعرف الناس بالقرآن والسنن

وقبله:

ما كنت أعرف أن الأمر منصرف

عن هاشم ثم منه عن أبي الحسن. (**أو في قوله**) أي واللام فيه للتوقيت إذا جعل سبباً لوجوبه كاللام في قوله (**تعالى ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾**) [الإسراء: ٧٨] فإنها للتأقيت كما ذكره المصنف هناك.

قوله: (**وأما المعنى اللغوي**) أي المأمور به المعنى اللغوي عطف على أما المعنى الشرعي اخره عنه إذ حمل اللفظ على المعنى الشرعي هو المتبادر ما لم يمنع عنه مانع وهنا ممكن لما عرفت من أن آدم قبلة لهم (**وهو التواضع لآدم تحية وتعظيماً له**) إما بالانحناء فقط بلا وضع الجبهة على الأرض كما هو المتبادر الأسلم ورجح في المعالم فقال وهو الأصح أو بوضع الجبهة على الأرض بلا قصد العبادة بل القصد عدم العبادة وكانت الأمم السالفة تفعل ذلك لمجرد التحية والتعظيم كالسلام بين المسلمين واختاره

قوله: فاللام فيه أي فاللام على هذا التقدير في لآدم كاللام في قول حسان فإنها فيه بمعنى إلى أي أليس أول من صلى إلى قبلتكم.

قوله: أو في قوله تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ [الإسراء: ٧٨] فإن اللام في لدلوك على ما قالوا إما للتعليل فالمعنى أقم الصلاة لزوال الشمس أو للتأقيت أي أقم الصلاة وقت دلوك الشمس مثلها في ثلاث خلون أي وقت ثلاث خلون فالمعنى هنا على الأول اسجدوا لي لأجل كون سجوده سبباً لنيلكم الكمالات وعلى الثاني اسجدوا لي وقت خلق آدم على أن المضاف محذوف.

قوله: وأما المعنى اللغوي فالمعنى تواضعوا لآدم تكريماً له واعزازاً.

---

(١) وقيل تذللاً متعلق بكونه انموذجاً لجميع الموجودات وهذا على تقدير كونه قبلة للسجود وشكراً متعلق بكونه ذريعة ووصلة وهذا كونه سبباً للوجوب.

الإمام وكلام المصنف يميل إليه حيث قال (**كسجود إخوة يوسف عليه السلام له**) وكذا سجود أبويه له لم يذكره لكفاية ما ذكر في مطلوبه فإن المراد بالسجود هنا وضع الجبهة كما هو الظاهر من قوله ﴿وخروا له سجداً﴾ [يوسف: ١٠٠] وقوله علمائنا فلما جاء الإسلام أبطله بالسلام فصار حراماً كما نص عليه الثعالبي والأئمة الفقهاء يؤيد ذلك فعلم منه أن السجود للمخلوق إنما يكون كفراً إذا قصد العبادة وأما إذا قصد التحية والتكرمة فليس بكفر لكنه منهي عنه حرام في شرعنا جائز في شرع من قبلنا إلى زمان يعقوب عليه السلام وكان آخر ما أبيح من السجود للمخلوق وذهب الأكثرون إلى أنه كان ذلك السجود مباحاً إلى عصر رسول الله ﷺ وبالجملة اتفق العلماء على أنه لم يكن سجود الملائكة لآدم عليه السلام عبادة لكنهم اختلفوا في كيفية سجودهم فانحصر القول في ثلاثة الأول: ما قدمه المصنف والثاني المعنى اللغوي فهو يحتمل احتمالين الأول بوضع الجبهة على الأرض لا للعبادة بل للتعظيم والتكريم واختاره الإمام الرازي والثاني هو التذلل بالانحناء والانقياد بلا وضع الجبهة ومال إليه الإمام البغوي وبعض ما ذكرنا مما صرح به الإمام القرطبي كما نقله أرباب الحواشي وفيه احتمال رابع ليس بمشهور أشار إليه المصنف بقوله (**أو التذلل**).

قوله: (**والانقياد بالسعي**) أي المراد هذا لا الانحناء (**في تحصيل ما ينوط به**) أي ما يربط به ويعلق (**معاشهم**) مفعول به لينوط وضمير ينوط راجع إلى الله تعالى وفيه مقال أما أولاً فلأن المذكور آدم عليه السلام دون أولاده وعلى هذا الاحتمال يجب كون المراد هو وبنوه ولا يخفى ضعفه مع عدم ملائمة ما قبله فإن ما ذكر ما قبله سبب لسجود آدم لا نبيه لا سيما أولاده العاصين وأما ثانياً فلأن مختار المصنف كون المأمورين كل الملائكة والسعي في تحصيل معاشهم غير متصور في شأنهم أجمعين فإن قسماً منهم شأنهم الاستغراق في معرفة الحق كما اعترف به سابقاً والقول بأنه مما أسند إلى الكل ما للبعض مجازاً تكلف فوق تكلف وأما ثالثاً فلأن صيغة المضي أعني فسجدوا يحتاج إلى التمحل إذ المراد به حينئذٍ الانقياد والسعي في تحصيل معاشهم إلى يوم القيام وأما رابعاً فلأنه لا يلائم

قوله: والانقياد بالسعي في تحصيل ما ينوط به معاشهم أي معاش آدم وبنيه والمعنى انقادوا بالسعي في تحصيل أمر معاشهم وتتميم كمالهم كانقياد من وكل منهم بالاجرام العالية بالسعي في تحريكاتها على أنحاء شتى الواجبة لقران الكواكب بعضها مع بعض تارة وافتراقها أخرى المربوط بها منافعهم ربط الآثار الصادرة عن المؤثر بالوسائط والشروط وكانقياد من وكل منهم بالرياح والمياه والسحب الممطرة بالسعي في سوقها ومن وكل بالأمطار بالسعي في إنزالها ليحيي بها الأرض وينبت بها ما به سبب بقائهم من أنواع المطعوم والأرزاق والفواكه والأثمار وما يداوي به الأمراض ويشرب بمائها صنوف الحيوانات إلى غير ذلك وهم المرادون بقوله تعالى: ﴿فالمدبرات أمراً﴾ [النازعات: ٥] كما قال يدبر الأمر من السماء إلى الأرض أي يدبر على ما سبق به القضاء وجرى به القلم الإلهي ﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾ [التحريم: ٦] فمنهم سماوية ومنهم أرضية.

الأمر التعليقي فإن مقتضاه كون السجود متحققاً حين التسوية ونفخ الروح والإخبار بالأسماء فلا تغفل (**أبى واستكبر**) استئناف بياني نشأ من الاستثناء لكن لما لم يكن السؤال سؤالاً عن السبب مطلقاً كان أو خاصاً ترك التأكيد واختيرت الجملة الفعلية كأنه قيل ما فعل فأجيب بذلك ونقل عن أبي البقاء أنه حال من إبليس ولو قيل إنه خبر إلا بمعنى لكن والاستثناء منقطع لأسلم من تكلفات كثيرة ثم على تقدير كونه حالاً يكون حالاً مؤكدة لأنه فهم من الاستثناء ما على مذهب المصنف وهو أن الاستثناء من الإثبات نفي ومن النفي إثبات فظاهر وأما عندنا وهو أن الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا على رأي فبطريق الإشارة وعلى مذهب آخر وهو أن العشرة إلا ثلاثة موضوع للسبعة فبطريق الضرورة كما حققه المحقق صدر الشريعة في بحث الاستثناء في كلمة التوحيد وكونه تذييلاً مؤكداً أولى من الحالية (**ويتم به كمالاتهم والكلام في أن المأمورين بالسجود الملائكة كلهم أو طائفة منهم ما سبق** ﴿**فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر**﴾) [البقرة: ٣٤].

قوله: (**امتنع**) معنى أبى أي امتنع وأعرض عن السجود مع تمكنه منه إذ الإباء امتناع مع اختيار فهو أبلغ منه فلذا اختير في النظم الجليل قوله (**عما أمر به**) بيان لمفعوله المقدر إشارة إلى أنه مأمور بالسجود تمهيداً للبيان الآتي من أن الاستثناء متصل وتمحل فيه ما تمحل ولهذا لم يقل عن السجود وله نكتة أخرى وهي أن امتناعه من السجود كأنه امتناع من جميع ما أمر به.

قوله: (**استكباراً**) أشار إلى أن ﴿واستكبر﴾ من قبيل عطف العلة على المعلول حاصله ما ذكره المصنف لكن علة حصولية لا تحصيلية ولما كان الحكم مقصوداً قدم أبى في الذكر وإن كان الاستكبار مقدماً في الوجود أو هو مؤخر باعتبار ظهوره وتعلقه بما ذكر قوله (**من أن يتخذه**)

قوله: والكلام مبتدأ خبره ما سبق وهو ما سبق من قوله في تفسير ﴿وإذ قال ربك للملائكة﴾ [البقرة: ٣٠] والمقول لهم الملائكة كلهم لعموم اللفظ وعدم المخصص وقيل إبليس ومن معه في محاربة الجن وإنما كان الكلام فيه ما سبق لأن التعريف في لفظ الملائكة ههنا للمعهود من هناك عموم أو خصوص أريد هنا كذلك ثم الأكثر على أن جميع الملائكة كانوا مأمورين بالسجود لآدم لأن لفظ الملائكة تفيد العموم لاسيما وقد اكد في قوله ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾ [الحجر: ٣٠] ولأنه استثنى إبليس منهم واستثناء الشخص الواحد دال على أن ما عداه أدخل في الحكم ومنهم من انكر ذلك وقال المأمورون بالسجود ملائكة الأرض دون ملائكة السماء وأما الحكماء فقد أحالوا انقياد الأرواح السماوية للنفوس الناطقة البشرية وقالوا المراد من الملائكة المأمورين بالسجود القوى الجسمانية البشرية المطيعة للنفوس الناطقة.

قوله: استكباراً من أن يتخذه وصلة في عبادة ربه ناظراً إلى أن يراد بالسجود المأمور به المعنى الشرعي وأن المسجود له هو الله تعالى وآدم قبلة سجودهم أو سبب وجوبه وقوله أو يعظمه ويتلقاه بالتحية ناظراً إلى أن يراد به المعنى اللغوي يحمله على الاحتمال الأول وقوله أو يخدمه ويسعى فيما فيه خبره ناظراً إلى أن يراد بمعناه اللغوي أيضاً لكن يحمله على الاحتمال الثاني.

أي أن يجعل آدم عليه السلام **(وصلة في عبادة ربه)** هذا إن أريد بالسجود معناه الشرعي وجعل آدم قبلة للسجود قوله **(أو يعظمه ويتلقاه بالتحية)** إن أريد الاحتمال الأول حين إرادة المعنى اللغوي قوله **(أو يخدمه ويسعى فيما فيه خيره وصلاحه)** إن أريد الاحتمال الثاني منه **(والإباء امتناع باختيار والتكبر)**.

قوله: (أن يرى الرجل وكذا المرأة نفسه أكبر من غيره) وهو حرام وإن كان الشخص كبيراً في نفسه نسباً وحسباً وعلماً وجاهاً ذكره تمهيداً لذكر الاستكبار.

قوله: (والاستكبار طلب ذلك بالتشبع) في الصحاح المتشبع المتزين بأكثر مما عنده يتكبر بذلك ويتزين بالباطل وفي القاموس هو أن يرى شبعان وليس كذلك وهذا مقتضى الصيغة وما ذكر في الصحاح بيان الحاصل لأنه مجاز مشهور وهو أشنع وأقبح من التكبر ولهذا ورد في الحديث المتشبع بما لم يملك كلابس ثوبي زور نعم ذلك محمود في بعض المكان وفي بعض الأوقات كالمحاربة مع الكفار والتكبر على المتكبر **﴿وكان من الكافرين﴾ [البقرة: ٣٤]**.

قوله: (أي في علم الله تعالى) أي التعبير بكان وهو يفيد دوام ثبوت الكفر له وسبقه على هذا الزمان ولم يجر منه الكفر إلى هنا لاعتبار علمه تعالى فإن إبليس كان كافراً في علمه تعالى ومحكوماً عليه بالكفر في الأزل هذا بالنظر إلى تعلق العلم في الأزل بأن إبليس سيكون كافراً وهذا التعلق قديم غير متغير ولا يتعلق عليه الجزاء وأما تعلقه بأنه كافر الآن فحادث يترتب عليه الجزاء وهو العقاب واللعن والطرد المؤبد والإخراج من بين الملأ الأعلى ألا يرى أنه تعالى مع كونه عالماً في الأزل بأنه سيكون كافراً لم يعاتب عليه باللعن والإخراج فقوله **(أو صار منهم)** إشارة إلى أن كان بمعنى صار المفيدة للانتقال أي صار كافراً بعدما كان مؤمناً ظاهراً[1] أو حقيقة فتعلق علمه تعالى بأنه صار كافراً الآن واستحق العتاب وهذا مقابل لعلمه تعالى بالتعلق القديم بأنه سيكون كافراً لا مطلق العلم فإنه تعالى: ﴿لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء﴾ [يونس: ٦١] وهكذا في كل موضع يقابل فيه الأمر لعلمه تعالى فاحفظ هذا فإنه ينفعك في مواضع شتى.

قوله: طلب ذلك بالتشبيع ففي الاستكبار من المبالغة ما ليس في التكبر.

قوله: أي في علم الله تعالى أو صار منهم معنى كلمة كان هذا إما متضمنة للمضي فيكون المراد كون إبليس في علم الله الأزلي من زمرة الكافرين فعلى هذا الجملة تذييل لبيان علة ما تضمنه الجملة المتقدمة من الإباء والاستكبار على ما أشار إليه صاحب الكشاف بقوله بعد ذكر وكان من الكافرين ﴿فلذلك﴾ أبى واستكبر وأما بمعنى صار فتكون الجملة تذييلاً واعتراضاً وأراد البيان أن كفر إبليس معلل بإبائه واستكباره عن سجود آدم وامتناعه عن الامتثال بأمر مولاه والحاصل أن مضمون هذه الجملة على الأول علة لما تضمنه الجملة السابقة وعلى الثاني بالعكس والأفضل لا يحسن أن يؤمر بالتخضع للمفضول والتوسل به.

---

(١) وقد روي أنه عبد الله تعالى ثمانين ألف سنة واعطى الرئاسة والخزانة في الجنة كذا في الحاشية الخسروية.

قوله: (باستقباحه) متعلق بصار أي تحول وانقلب حاله إلى الكفر بسبب استقباحه **(أمر الله تعالى)** إذ الاستقباح إنكار وهو كفر ولك أن تقول إنه متعلق بكان في علم الله أيضاً فإن علمه تعالى في الأزل بأنه سيكون كافراً بسبب استقباح أمره تعالى **(إياه بالسجود لآدم اعتقاداً بأنه أفضل منه والأفضل لا يحسن أن يؤمر بالتخضع للمفضول والتوسل به كما أشعر به قوله ﴿أنا خير منه﴾ جواباً لقوله تعالى ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي استكبرت أم كنت من العالين﴾)** [ص: ٧٥].

قوله: (لا بترك الواجب وحده) فإنه لا يوجب الكفر عند أهل السنة إذ عدم فعل الفرض واكتساب المعاصي بدون إنكار واستحلال لا يضر الإيمان عندهم.

قوله: (والآية تدل) وهذه المسألة قد مر بيانها لكن ذكرها لتمهيد بيان إبليس ولتقييده بقوله ولو من وجه تدل **(على أن آدم أفضل من الملائكة المأمورين بالسجود له)** سواء كان السجود له بالمعنى اللغوي أو جعل قبلة أو المراد السعي في خدمته أما في الأول والثالث فظاهر وأما على الثاني فلأنه لما دل جعل الكعبة قبلة على أنها أفضل البقاع كذلك جعله قبلة لسجودهم يدل على أفضليته ومثل هذا كاف في هذا المطلب.

قوله: (ولو من وجه) لأنه لا يلزم التفضيل من كل الوجوه ولا ندعي أيضاً ذلك فإنهم قد يفضلون بحسب التجرد عن العلائق الجسمانية والقرب منه تعالى قرباً معنوياً وعليه يحمل قول المصنف في سورة النبأ حيث قال فإن هؤلاء الذين هم أفضل الخلائق وأقربهم من الله تعالى وقال مولانا سعدي هناك ليس المراد بالأفضلية الأكثرية ثواباً حتى يخالف لما

قوله: بالتخضع ناظر إلى أن المراد بالسجود المأمور به المعنى اللغوي وأن المسجود له آدم على ما هو الظاهر وقوله والتوسل به ناظر إلى أن يراد به معناه الشرعي والمسجود له الله تعالى وآدم سبب وجوب السجود عليهم بكون خلقه نعمة عليهم لكونه ذريعة أي وسيلة إلى كمالاتهم ووصلة إلى ظهور ما تباينوا فيه وهو العلم بالأسماء والجهل بها.

قوله: لا بترك الواجب عطف على باستقباحه أي كان من الكافرين بسبب استقباحه أمر الله تعالى لا بتركه السجود الواجب عليه بالأمر لأن ترك الواجب من حيث هو بلا استحلال له ليس بكفر وإنما كفره هو استقباحه أمر الله تعالى إعجاباً واستكباراً على آدم معتقداً أنه أفضل منه.

قوله: والآية تدل على أن آدم أفضل من الملائكة فإنها دلت على أن آدم علم الأسماء والملائكة عجزوا عنه.

قوله: ولو من وجه فإن آدم أفضل منهم في علمه بالأسماء واستعداده بما أودع في تركيبه من المزايا والخواص من الكمالات ما يقصر عنها الملائكة ومفضول عنهم فيما فهم من الاستغراق في عبادة المولى والعصمة عن الذنوب كلها ولطافة أجسامهم عند قوم وتجردهم عن المادة والأمور الجسمانية عند آخرين وغير ذلك قوله وإن إبليس كان من الملائكة هذا المعنى مستفاد من كلمة إلا لأن الظاهر أنها للاستثناء المتصل المنبىء عن دخول إبليس في الملائكة أو لو لم يكن منهم لا يكون داخلاً في حيز الأمر بالسجود وحينئذٍ لا يصح استثناؤه منهم وللمانع أن يرجع إلى معنى التقليب على ما يذكره.

عرف من مذهب أهل السنة بل أكثرية المناسبة مع الله تعالى في النزاهة وقلة الوسائط قوله وأقربهم تنبيه على ذلك فالمصنف طيب الله تعالى ثراه أشار إلى هذه النكتة الجليلة بقوله ولو من وجه فمن لم يفهم تلك الإشارة فقد غفل عن تلك النكتة نقل عن فخر الإسلام أنه لا طائل تحته والأحسن الكف عنه انتهى. ووجهه ما ذكرنا سابقاً فتذكر.

قوله: (وإن إبليس كان من الملائكة) أي أن الآية تدل أيضاً على ذلك **(وإلا لم يتناوله أمرهم)** فلا يلزم أن يكون عاصياً بعدم السجدة له فضلاً عن كونه كافراً ومعلوم أن إبليس لم يؤمر بالسجود مستقلاً فالظاهر كونه داخلاً تحت الملائكة **(ولم يصح استثناؤه منهم)** لأن الأصل في الاستثناء الاتصال لكونه حقيقياً وكون الانقطاع مجازاً.

قوله: (ولا يرد على ذلك قوله تعالى: ﴿إلا إبليس كان من الجن﴾ [الكهف: ٥٠] **لجواز أن يقال إنه كان من الجن فعلاً ومن الملائكة نوعاً)** جواب عن معارضة بأن هذه الآية تدل على أنه ليس من الملائكة بل من الجن فأجاب بجوابين باستناد أنه كان من الجن فعلاً ومن أفراد الملائكة نوعاً وهذا الكلام بناء على أن الملائكة ليسوا بمعصومين ولا يخفى ومنه وحاصله كونه من الجن مجازاً فلا يزاحم ما ذكرنا من كونه من الملائكة حقيقة.

قوله: (ولأن ابن عباس) رضي الله تعالى عنهما **(روى أن من الملائكة ضرباً يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم إبليس)** فهذا النوع من الملائكة غير معصومين إذ التوالد من القوى الشهوية وصاحبها لا يخلو عن الوقوع في المعاصي ونقل عن علم الهدى يحتمل أن يكون المعنى صار من الجن وكان ملكاً فقيراً لله صورته وطبعه وسيرته إلى صورة الجن وطبعهم وسيرتهم بعد قصده إلى الإباء والاستكبار والكفر فصار ممسوخاً كما أن بعض بني آدم صاروا قردة وخنازير انتهى. قوله بعد قصده إلى الإباء الخ. يدل على أنه صدر منه ما صدر حين كونه ملكاً فصار بسبب هذا العصيان ممسوخاً فلا يشفي العليل بل ازداد العطش للغليل فإنه إن أراد تنزيه ساحة الملائكة فلا يفيد وإلا فلا حاجة إلى القول بالمسح مع أن حسن الأدب مع الملائكة مستحسن جداً ألا يرى أن مثل هذا قيل في هاروت وماروت ولم يرض به العظماء وقد نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وغيره خلاف المتبادر وقال صاحب الكشاف ويجوز أن يكون منقطعاً وهو الأحرى والأولى لأن الأئمة عدوا المنقطع من الاستثناء ولو مجازاً وقد حمل الشيخان في مواضع عديدة من القرآن الاستثناء على المنقطع وليت شعري ما المانع هنا عن الحمل على المنقطع حتى تمحلوا بالتكلفات البعيدة

قوله: لجواز أن يقال إنه كان من الجن فعلاً ومن الملائكة نوعاً أقول الحق أن يفسر ألفاظ كلام الله تعالى بمعانيها التي وضعت هي لها حقيقة ولا يصار إلى المجاز ما أمكن الحمل على الحقيقة ولا يأول ما لم يكن ثمة ضرورة وإلا أمكن تأويل آيات القرآن على وفق مذهب الحكماء فيما خالفوا فيه أصول الفرق الإسلامية على ما صرح به الإمام.

والقول بأن قوله تعالى ﴿إذ أمرتك﴾ [الأعراف: ١٢] قد دل على أنه من جملة المأمورين فالقول بانقطاع الاستثناء مخالف لمنطوق الآية ليس بشيء لأنه مأمور به إما بالتغليب أو بدلالة النص كما قرره المصنف نقلاً عن الزاعم كدلالة قوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أف﴾ [الإسراء: ٢٣] الآية على حرمة الضرب والشتم وغير ذلك مما لا يحصى وتسليم دلالة هذه على تلك الحرمة دون دلالة تلك الآية على ذلك الأمر تحكم باطل فإذا حمل الاستثناء على المنقطع يحصل التفصي عن المقال في شأن الملائكة مع أنا مأمورون بحسن الأدب معهم والآيات الدالة على إطاعتهم وعدم مخالفة أمر ربهم آبية عن مثل هذا التكلم في حقهم قال تعالى: ﴿والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون﴾ [النحل: ٤٩، ٥٠] وقال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون﴾ [الأنبياء: ٢٧] لا يعملون قط ما لم يأمر به والآيات الدالة على عصمتهم ظاهرة في العموم ولا قرينة قوية على التخصيص وما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من أن الملائكة نوعان نوع مجردون مطهرون ونوع ليسوا كذلك خبر واحد لا يزاحم الآية المذكورة ولا يخصصها وأما هذه الآية فلا دلالة لها على عدم العصمة إلا على تقدير واحد وهو كون الاستثناء متصلاً وعدم الالتفات إلى تأويل من زعم ولا موجب لالتزام هذا الوجه إلا كون الأصل في الاستثناء متصلاً وهذا إنما يتم إذا لم يعدل عن هذا الأصل أصلاً وعدوله عنه أكثر من أن يحصى والعجب من المصنف أنه مال إلى هذا الوجه البعيد هنا مع أن دأبه أخذ الأحوط في مثل هذا ولم يرض به في قصة هاروت وماروت وحكم هناك بأن ما روي في شأنهما فمحكي عن اليهود فلو لم تكن العصمة لهم على العموم لما كان لرد ذلك وجه فتدبر فإن العقل يتحير.

قوله: (ولمن زعم أنه لم يكن من الملائكة أن يقول إنه كان جنياً) والحق مع من زعم والله تعالى أعلم أنه كان جنياً لأنه خلق من نار لقوله تعالى حكاية عنه قال: ﴿أنا خير

قوله: ولمن زعم الخ في لفظ الزعم أن ميل القاضي إلى أن إبليس من الملائكة وهو خلاف ما عليه الجمهور فحينئذٍ يجب المصير في اتصال الاستثناء وشمول الأمر بالسجود لإبليس إلى التغليب على ما قال صاحب الكشاف إلا إبليس استثناء متصل لأنه كان جنياً واحداً بين اظهر الألوف من الملائكة معموراً بهم فغلبوا عليه في قوله فسجدوا ثم استثنى منهم استثناء واحد منهم ويجوز أن يجعل منقطعاً تم كلامه هذا جواب عما عسى يسأل ويقال إبليس إما أن يكون من الملائكة أو لا يكون فإن لم يكن من الملائكة وقد أمر الله تعالى الملائكة بالسجود فعدم اتيانه بالسجود لم أوجب الإباء والاستكبار والمعصية وإن كان من الملائكة لم يكن من الجن لكن الله تعالى قال ﴿كان من الجن ففسق عن أمر ربه﴾ [الكهف: ٥٠] فالجواب أنه وإن كان جنياً إلا أنه لما كان فيما بينهم معموراً بهم صار كأنه واحد منهم داخلاً في خطابهم لأن الملائكة لما كانوا أشرف منه وهو فيهم وكانوا مأمورين بالسجود فبطريق الأولى أن يكون مأموراً ولهذا استثناه منهم استثناء واحد منهم فهو استثناء متصل لكن له جهتان جهة الملابسة والمخالطة وهو بهذه الجهة من الجن ففي الاستثناء إن نظرنا إلى الجهة الأولى كان استثناؤه استثناء متصلاً وإن نظرنا إلى الجهة

منه خلقتني من نار﴾ [الأعراف: ١٢] الآية وكل من خلق من نار فهو جن (**نشأ بين أظهر الملائكة**) أظهر مقحم أي بين الملائكة لحكمة دعت إليه وقد أعطي الرياسة والخزانة في الجنة وإلى ذلك أشار بقوله (**وكان مغموراً**) أي مستوراً (**بالألوف منهم**) بالالفة ولما كان هذا وجهاً مصححاً للتغليب قال (**فغلبوا عليه**) بالفاء فباعتبار التغليب يتناوله الأمر وصار الاستثناء متصلاً بلا ادعاء أنه من الملائكة حقيقة بل يكفي كونه منهم مجازاً فإن التغليب من المجازات كما صرح به في المطول.

قوله: (**أو الجن أيضاً كانوا مأمورين مع الملائكة**) أخره لأن الوجه المذكور وإن دل على كونهم مأمورين لكن لم ينقل أن الجن سجدوا لآدم وأيضاً سبب سجود الملائكة كما عرفت مفصلاً ليس بمتحقق في الجن وهذا يزاحم ما ذكر من أن الأصاغر أيضاً الخ. لكن عدم النقل لا يقتضي العدم وأيضاً السبب غير منحصر فيما ذكر من تعليم آدم الخ. ومن ههنا جوز هذا مرجوحاً فقال أو الجن أيضاً الخ. ولم يتعرض للتغليب هنا لعدم حسنه هنا بخلاف ما سبق فإنه بين وجه حسنه بقوله نشأ بينهم الخ. وهذا منتف في جميع الجن لكن لا كلام في جوازه بل لا يبعد أن يقال وهذا من قبيل الاحتباك[1] فإن الظاهر أن مراده أنه

الثانية كان منقطعاً وقال بعض الأفاضل من شراح الكشاف تحقيق الكلام في هذا الاستثناء أن إبليس لم يكن من الملائكة لقوله ﴿كان من الجن﴾ [الكهف: ٥٠] وإذا لم تكن منهم لم يكن مأموراً بالسجود ومن لم يكن مأموراً بشيء لم يكن بتركه عاصياً وهو واضح لكنه عد عاصياً وجوابه أنه لا نسلم أنه إذا لم يكن منهم لم يكن مأموراً بالسجود لأن الملائكة أشرف منه لا محالة والأشرف إذا كان مأموراً بتعظيم شيء فدونه أولى لا محالة فجعل داخلاً فيهم بالتغليب وداخلاً تحت أمرهم ويكون الاستثناء من ضمير فسجدوا متصلاً لأنه كناية عن المأمورين وهو منهم تغليباً وهذا الوجه أقوى ولهذا قدمه الزمخشري وأما إذا جعل منقطعاً فلم يكن داخلاً في ضمير فسجدوا لكنه هل يعتبر داخلاً في الملائكة أو لا والثاني يستلزم عدم العصيان بترك السجود والأول تفكك الضمير المستلزم للتعقيد ثم قال ويمكن أن يقال للملائكة المذكورة ههنا معنيان معنى بحسب متناوله بالتغليب ويعود إليه ضمير اسجدوا ومعنى بحسب حقيقته ويعود إليه ضمير فسجدوا فيكون مأموراً بالسجود وعاصياً لعدم دخوله في فسجدوا وهذا كما ترى من باب الاستخدام قال الإمام لما استثنى إبليس من الساجدين وكان يحتمل أن يظن أنه كان معذوراً في ترك السجود فبين تعالى أنه لم يسجد مع وجود القدرة وعدم العذر بقوله أي لأن الإباء وهو الامتناع مع الاختيار ثم إنه قد يجوز أن يكون كذلك بدون الكبر فبين أن ذلك الإباء مع الاستكبار ثم جاز أن يكون الاستكبار والإباء مع عدم الكفر فبين أنه كفر وعلى هذا لا يكون قوله ﴿وكان من الكافرين﴾ تذييلاً بل عطفاً للتقييد.

---

(١) وإنما قال فإن الظاهر الخ إذ يحتمل أن يكون مراده أن في الكلام حذفاً يدل عليه المذكور والفرق بينهما أن في صورة دلالة النص لا حذف بل المذكور يدل عليه بدلالة النص وفي صورة الحذف يدل المذكور على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المذكور يدل على المعنى بإحدى الدلالة الأربعة كذا في التوضيح في أواخر بحث مقتضى النص وإلى كلا الاحتمالين أشرنا هنا فلا تغفل.

من قبيل دلالة النص قوله والضمير في فسجدوا راجع إلى القبيلين لا ينافيه إذ المراد لقبيلة المنطوقة والمفهومة وهذا ممكن في إرادة إبليس فقط ففي الموضعين يمكن اعتبار الوجهين.

قوله: (**لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم**) أي أن لفظ الملائكة تدل على لفظ الجن فعلم بذلك كونه مأموراً به قوله (**فإنه إذا علم أن الأكابر مأمورون بالتذلل لأحد والتوسل به علم أن الأصاغر أيضاً مأمورون به**) بيان وجه الدلالة وعدم اختيار العكس مع الإشارة إلى أن الملائكة أفضل من بررة (**الجن والضمير في فسجدوا راجع إلى القبيلين فكأنه قال فسجد المأمورون بالسجود إلا إبليس**).

قوله: (وإن من الملائكة من ليس بمعصوم وإن كان الغالب فيهم العصمة كما أن من الإنس معصومين والغالب فيهم عدم العصمة) عطف على إبليس في قوله ومنهم إبليس قوله ولمن زعم الخ. كالجملة المعترضة وهذا بناء على ما ارتضاه من أنه ملك نقل عن شرح التأويلات لعلم الهدى زوال العصمة عن أفراد الملائكة بتحقق المعصية منهم جائز إذا تعلق به عاقبة حميدة لا وخيمة بخلاف الأنبياء عليهم السلام عندنا حيث لا يجوز وجود المعصية منهم من طريق الحكمة وإن كان متصوراً من حيث ذات الفعل انتهى. ونقل عن أبي المعين النسفي في عقيدته أنه قال أما الملائكة فكل من وجد منه الكفر فهو من أهل النار وعليه العقاب كإبليس وكل من وجد منه المعصية لا الكفر فعليه العقاب دليله قصة هاروت وماروت انتهى. وأنت تعلم أن قصة هاروت الخ محكية عن اليهود كما سيصرح به المصنف وأرباب العقائد فلا دلالة على مدعاه وأما إبليس فقد عرفت أيضاً أنه بناء على احتمال واحد مرجوح لا تجب المراجعة إليه فأين الدلالة على ما ذكره مع أن النصوص القاطعة دلت على عصمة عموم الملائكة فاتضح بهذا ضعف ما نقل عن شرح التأويلات فإن المعصية إما كفر أو غيره يترتب عليها الشقاء المؤبد أو العقاب في الجملة فما معنى قوله تحقق المعصية منهم جائز إذا تعلق به عاقبة محمودة ولو سلم ذلك في الثقلين لا

قوله: فإذا علم أن الأكابر مأمورون بالتذلل لأحد والتوسل به الخ.

قوله: بالتذلل على أن يراد بالسجود المعنى اللغوي والمسجود له آدم وقوله والتوسل به على أن يراد به بالمعنى الشرعي والمسجود له الله تعالى.

قوله: علم أن الأصاغر أيضاً مأمورون به أقول فيه نظر لأن هذا ممنوع فيمن هو من جنس المأمورين فكيف من هو من خلاف جنسهم فإنك إذا قلت مخاطباً للرجال الفضلاء وفيهم امرأة دنية يا أيها الرجال الكمل أكرموا زيداً فأكرموا جميعاً دون المرأة لا تستحق المرأة المعاتبة بترك الإكرام لزيد إذ لها أن تعتذر وتقول الخطاب للرجال الكمل وأنا لست منهم على أن ذلك مبني على ثبوت الحكم للشرعي من الخطاب بمجرد دلالة العقل من غير دلالة النص.

قوله: وإن من الملائكة من ليس بمعصوم عطف على أن آدم أفضل هذا على أن إبليس من الملائكة حقيقة لا على وجه التغليب بناء على أن دلالة الآية على الاتحاد في الحقيقة قوله ﴿من مارج من نار﴾ [الرحمن: ١٥] أي من لهب منها.

يسلم في الملائكة المعصومين ثم نقل عن بعض التفاسير أنه قال وأما وصف الملائكة بأنهم لا يعصون ولا يستكبرون فدليل لتصور العصيان منهم ولولا تصوره لما مدحوا به لكن طاعتهم طبيعية وعصيانهم تكلف وطاعة البشر تكلف ومتابعة الهوى منهم طبيعية ولا يستنكر من الملائكة صدور العصيان مع قصة هاروت وماروت انتهى. قوله فدليل لتصور العصيان الخ ضعيف إذ الكلام في الصدور لا في التصور والآية الكريمة تدل على انتفاء صدور العصيان والاستكبار في عموم الأوقات حيث دل النفي على العموم على أن كلامه منقوض بقوله تعالى: ﴿لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد﴾ [الإخلاص: ٣، ٤] فما هو جوابكم فهو جوابنا وقصة هاروت وماروت قد عرفت مراراً أنها محكية عن اليهود قاتلهم الله أنى يؤفكون.

قوله: **(ولعل ضرباً من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات)** أي الجن كما يدل عليه ما في سباق قوله لا يقال **(وإنما يخالفهم بالعوارض والصفات)** والاختلاف بالعوارض لا يوجب الاختلاف بالذات كما صرحوا به في عامة الكتب فيكون ذلك الضرب من الجن لا ضرباً من الملائكة ألا يرى أن البررة والفسقة كلاهما إنسان وكذلك هنا **(كالبررة والفسقة من الإنس)**.

قوله: **(والجن يشملهما)** أي الشياطين والجن مطلقاً والملائكة بحسب الاشتقاق لأنهم كالجن مستورون عن أعين الناس قال تعالى: ﴿وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً﴾ [الصافات: ١٥٨] يعني الملائكة قال المصنف ومراده أن الجن يطلق على الملائكة عموماً باعتبار الاشتقاق فالمراد بالجن في قوله تعالى: ﴿كان من الجن﴾ [الكهف: ٥٠] معنى عام للجن المعهود ولضرب من الملائكة لا يخالف الشياطين **(وكان إبليس منهم)** فيصح الجمع بين كونه من الملائكة ومن الجن.

قوله: **(كما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما)** لأنه قال إن من الملائكة ضرباً يتوالدون يقال لهم الجن وهذا عين ما قاله أولاً وذهب البعض إلى الفرق بينهما وهو تعسف إذ معنى يقال لهم الجن يطلق عليهم الجن من إطلاق العام على الخاص كأنه غلب عليهم اسم الجن يتبادرون منه حين ذكر مع أن إطلاق الجن باعتبار الاشتقاق عام لجميع الملائكة لاستتارهم من الأعين كما مر.

قوله: **(ولذلك)** أي ولعدم مخالفته الشياطين بالذات **(صح عليه التغير عن حاله والهبوط عن محله)** لكونه مستعداً لهما بذاته كذا قيل وهو مؤيد لما قلنا من أنه حينئذٍ كونه من الشياطين هو الأولى من عده من الملائكة **(كما أشار إليه بقوله عز وجل: ﴿إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه﴾)** [الكهف: ٥٠].

قوله: **(لا يقال كيف يصح ذلك)** أي عدم مخالفة الملائكة المذكورين الجن بالذات أي لا يصح إذ إنكار الكيفية إنكار للصحة كناية **(والملائكة خلقت من نور والجن من نار لما روت عائشة رضي الله تعالى عنها أنه عليه السلام قال خلقت الملائكة من النور وخلق الجن من مارج من نار)** حديث صحيح رواه مسلم.

قوله: (لأنه كالتمثيل[1] لما ذكرنا) أي كإيراد المثال لما ذكرنا من قوله ولعل ضرباً من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات فإن اتحادهما بالذات يقتضي اتحاد مادتهما وههنا كذلك إذ الجوهر المضيء نوع تحته صنفان مكدر بالدخان ونور مصفاة مهذبة فحقيقتهما وهي الجوهر المضيء واحدة فاختلاف الملائكة والجن بالعوارض بعد اتحادهما بالذات واستوضح بالرومي والحبشي فإنهما متحدان في الحقيقة وهي الإنسانية مختلفان بالعوارض الكلية لكن هذا البيان يقتضي عدم مخالفة جميع الملائكة للشياطين كما يشعر به قوله **(فإن المراد بالنور الجوهر المضيء والنار كذلك غير أن ضوءها مكدر مغمور بالدخان محذور عنه بسبب ما يصحبه من فرط الحرارة والإحراق)** فإنه كالصريح فيما ذكرنا مع أن مدعاه كون ضرب من الملائكة كذلك وأيضاً المتبادر من الجوهر المضيء الإضاءة بالذات لا ما

قوله: لأنه كالتمثيل لما ذكرت تعليل لقوله لا يقال أي لأن ما روي عن عائشة كالتمثيل لما ذكرت وهو قوله ﴿إنه كان من الجن﴾ [الكهف: ٥٠] فعلاً ومن الملائكة نوعاً يريد أن كونه مخلوقاً من النار لا ينافي كونه من الملائكة المخلوقة من النور لأن النار نور مخصوصة فإبليس مخلوق من نور كالملائكة فهو متحد معهم بالحقيقة فقوله فإن المراد بالنور الجوهر المضيء الخ بيان لاتحاد النار مع النور بالحقيقة.

قوله: وأوفق للجمع بين النصوص وجه كونه أوفق للجمع بينها أن هذا التأويل برفع المخالفة بين هذه الآية الدالة على أن إبليس من الملائكة وبين ما في سورة الكهف من قوله تعالى: ﴿إلا إبليس كان من الجن﴾ [الكهف: ٥٠] الدال صراحة على أنه ليس من الملائكة إذ قد أول ما في سورة الكهف بأنه كان من الجن فعلاً لا حقيقة لأنه من الملائكة نوعاً أقول التأويل بالرجوع إلى التغليب لرفع المخالفة أيضاً فما معنى كون تأويله أوفق منه قال صاحب الكشاف في تفسير من الكافرين من جنس كفرة الجن وشياطينهم وقال الفاضل أكمل الدين كون إبليس من جنس الجن دون الملائكة إنما هو على مذهب المعتزلة فإنهم ذهبوا إلى أن إبليس لم يكن من الملائكة لقوله تعالى في سورة الكهف: ﴿كان من الجن ففسق عن أمر ربه﴾ [الكهف: ٥٠] وجعل كان بمعنى صار خلاف الظاهر ولأن لإبليس ذرية لقوله تعالى: ﴿أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني﴾ [الكهف: ٥٠] والملائكة لا ذرية لهم ولأن الملائكة معصومون لقوله تعالى: ﴿لا يعصون الله ما أمرهم﴾ [التحريم: ٦] وإبليس لم يكن كذلك وهذا مذهب المتكلمين ورد بأنه لو كان من كفرة الجن وشياطينهم كان من في ﴿وكان من الكافرين﴾ للتبعيض ويستلزم وجود قوم

---

(١) ولم يقل إنه تمثيل حتى يرد عليه أنه إخراج للنصوص عن ظاهرها كما ذهب إليه الباطنية وكثير من المعتزلة وهذا إنما يرد أنه لو كان مراد المصنف الحديث محمول على هذا المعنى بل مقصوده بيان مادتهما رمزاً إلى ما ذكر فهو بيان لبطن الحديث مع حفظ ظاهره وهو طريق العلماء العارفين فإنه كما أن لكل آية ظهر وبطن كما ورد في الحديث كذلك لكل حديث ظهر وبطن فإنه ﴿**ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى**﴾ [**النجم**: ٣، ٤] قيل فمعنى قوله عليه السلام خلقت الملائكة من نور أنها خلقت من جوهر مضيء غاية الإضاءة سواء كان بذاته أو حاصلاً من النار بعد التصفية وهو تمثيل لكون الملائكة محض خير مبرأة عن ظلمة الشر إما بذاته أو بغيره انتهى وهذا حسن في حد ذاته لكن لا يوافق ما ذهب إليه المصنف.

كان حاصلاً من النار بعد التصفية وأيضاً النور من الأعراض كما اعترف به في أوائل سورة الأنعام وأوضحه في سورة النور بالتوسع في الكلام والنار جوهر لطيف حالاً في محلها وبين العرض والجوهر بون بعيد إلا أن يقال المراد بالنور والنار هنا ما قام بذاته غير حال في محل لا ما هو المتعارف فحينئذٍ يراد بالنور جوهر مضيء بذاته لا ما كان حاصلاً من النار إذ الظاهر أن خلق الملائكة متقدم على خلق النار لا سيما حملة العرش وسكانه متقدم على النار الخ. فإن قيل الكلام في ضرب من الملائكة لا المطلق قلنا قد عرفت أن بيانه يقتضي العموم وإن ادعى الفرق فعليه البيان والله المستعان وأيضاً طبيعة النار على فرط الحرارة والإحراق (**فإذا صارت مهذبة مصفاة**) ونوراً بقي الحرارة والإحراق كما هو محسوس وثابت بالاتفاق ولو خلقت الملائكة منها إما أن يلتزم الحرارة والإحراق فيهما أو يقال إنهما زالت بعد الخلق منها وكلاهما ضعيف أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأن الحرارة والإحراق إذا زالت عن النار لم يبق حقيقة النار فصارت حقيقة أخرى فيختل ما قصده ولا ينال ما رامه وبالجملة ما وقع في الخاطر الفاتر أن كلام المصنف هنا مختل من وجوه شتى تعرف بالتأمل الأحرى وقد أشرنا إلى ذلك بالوجه الأول (**كانت محض نور**).

قوله: (**ومتى نكصت**) أي رجعت قهقرى لأنه مفهوم النكص (**عادت الحالة الأولى جذعة**) بالجيم والذال المعجمة أي حديثة طرية وجعله بعضهم من الجدع بالدال المهملة بمعنى البقية والأول هو المناسب للمقام[1] قوله إلى الحالة الأولى وهي الاختلاط بالدخان والاشكال بأن ما ذكره المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿والجان خلقناه من مارج من نار﴾ [الرحمن: ١٥] لا دخان فيه ينافي ما ذكره هنا من أنهم خلقوا من نار مخلوطة بالدخان مدفوع بأن في الحس لا دخان فيه وهو الذي أراده هناك وأما في الواقع فمخلوط بالدخان وهو الذي أراده هنا (**ولا تزال تتزايد حتى ينطفيء نورها ويبقى الدخان الصرف**).

قوله: (**وهذا أشبه بالصواب**) أي القول بجواز كون ضرب من الملائكة موافقاً للجن

كافرين قبل إبليس ليكون هو بعضاً منهم وأجيب بجوابين أحدهما التزام ذلك لما روي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال إن الله خلق خلقاً من الملائكة ثم قال لهم ﴿إني خالق بشراً من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ [ص: ٧١ ـ ٧٢] فقالوا لا نفعل ذلك فبعث الله عليهم ناراً فأحرقتهم وكان إبليس منهم والثاني أنه فرد من أفراد هذه الماهية وإضافته إليها لا يقتضي وجودها كما أن الحيوان الذي خلقه الله تعالى أولاً يصح أن يقال إنه فرد من أفراد الحيوان لا بمعنى أنه فرد من أفراد الحيوان الموجودة في الخارج بل بمعنى أنه فرد من أفراد هذه الماهية.

قوله: خزعة بالخاء والزاي المعجمتين من خزع فلان عن أصحابه يخزع بالفتح خزعاً أي تخلف ورجع.

قوله: ولا تزال تتزايد أي لا تزال تلك الحالة الأولى تتزايد في الضعف.

---

(١) إذ لم يبق بعد صيرورتها نوراً شيء من الدخان حتى تقيد الحالة الأولى بها.

بالذات أشبه بالصواب من القول بتغايرهما بالذات وأوفق للجمع بين النصوص لعدم الاحتياج إلى القول بالتغليب أو الاستثناء المنقطع أو القول بالثبوت بالدلالة إلى غير ذلك[١] وأنت تعلم ما فيه من حمل الآيات الناطقة بنزاهتهم وعصمتهم أجمعين وغير ذلك مما ثبت ببيان العلماء أن ليس لهم ذكورة ولا أنوثة ولا أكل ولا شرب حتى صرح المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكون ملكين﴾ [الأعراف: ٢٠] الآية بأن للملائكة الكمالات الفطرية والاستغناء عن الأطعمة والأشربة ولا دليل أصلاً على التفرقة بين ملك وملك من هذا الوجه قال المحقق التفتازاني في شرح العقائد النسفية إذ لم يرد باتصافهم بالذكورة والأنوثة نقل[٢] ولا دل عليه عقل ثم قال إن قول اليهود إن الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم انتهى فاستوعبتني الحيرة ثم الدهشة في أن عظماء العلماء كيف يتجاسرون على هفوة صدرت من أرذل القوم وأردئهم حتى وقعوا فيما وقعوا بقصة إبليس وهاروت وماروت والأمر في ذلك سهل والتوفيق بين النصوص على وجه قررناه مستحسن.

قوله: (وأوفق للجمع بين النصوص والعلم عند الله تعالى) نقل عن شرح التأويلات لعلم الهدى ليس في القرآن ولا في الأخبار أن الملائكة لم يخلقوا إلا من نور قلنا قد سبقت الرواية عن أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها خلقت الملائكة من نور الخ. والملائكة جمع محلى باللام ولا قرينة للعهد فيتعين الاستغراق وهذا قاعدة مقررة في الأصول فيستدل بها على أن الملائكة لم يخلقوا إلا من نور كما استدل أمير المؤمنين أبو بكر رضي الله تعالى عنه بقوله عليه السلام الأئمة من قريش على أن الخلافة لا تتجاوز قريشاً فتلقته الأمة بالقبول بناء على أن اللام في الأئمة للاستغراق لما ذكرناه وتسليم هذا دون ذلك مكابرة صريحة ورافعة للأمان مع أن أكثر المؤلفين من السلف والخلف عرفوا الملائكة بأنها أجسام نورانية الخ فقرب الإجماع على ذلك وسند ذلك الخبر الصحيح المذكور وقوله بل وردت في الأخبار أنها خلقت من غير نور أيضاً فقد روي أن نهراً تحت العرش إذا اغتسل فيه جبرائيل وانتفض يخلق من كل قطرة تقطر منه ملك جوابه أن ما قطر من النور يكون نوراً وإن كان أصل المادة[٣] ماء وانقلاب الماء هواء كما كان صحيحاً صح انقلابه نوراً حين يقارن نوراً وما في الخبر أيضاً من قال سبحان الله وبحمده خلق الله تعالى منه ملكاً يسبح الله تعالى فمعناه خلقه من أجل ذلك ملكاً لا أنه خلق ملكاً من نفس هذا القول على أنه مادة له وقوله وفي الخبر إن الله تعالى خلق ملائكة من النار وخلق ملائكة بعضها من الثلج وبعضها من النار وكان تسبيحها سبحان الذي ألف بين الثلج والنار يعارضه

---

(١) من القول بكونه جناً فعلاً واطلاق الجن على معنى غير متعارف اعني خازن الجنة ونحوه.

(٢) كأنه رحمه الله تعالى لم يلتفت إلى ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما لأنه خبراً آحاد كما عرفت.

(٣) وإن كان أصل المادة ماء إشارة إلى أنه يجوز أن يكون ذلك النهر من النور إذ لا دليل على كونه من الماء بل اغتسال جبريل ربما يؤيد ما ذكرنا.

ما روى مسلم رحمه الله عن عائشة رضي الله تعالى عنها فلا يقاومه لقوته فلا نحتاج إلى التوجيه ويمكن الجواب بهذا عن الخبرين المذكورين أولا وإلا فمع مخالفته للحديث الصحيح يكون التعريف في أكثر المعتبرات منتقضاً بذلك والتزام ذلك خارج عن الإنصاف.

قوله: (ومن فوائد الآية استقباح الاستكبار) عبر بالفوائد لأن ذلك لا يدل عليه الآية لا عبارة ولا إشارة ولا دلالة ولا اقتضاء بل هي مستنبطة منها ولو بمعونة القرينة استقباح الاستكبار حيث علل ترك المأمور به بالعلو والتكبر وفيه زجر عظيم عن كبر لئيم لأنه من صفات رب كريم فمن نازعه فيه فقد لقي الشقاء المؤبد في دار الجحيم **(وأنه قد يفضي بصاحبه إلى الكفر والحث على الائتمار لأمره)** فإنه سبب كفر إبليس المطرود لا ترك السجود.

قوله: (وترك الخوض في سره) وإنما قال الخوض أي التعمق والجربزة لأن طلب السر في الجملة وحسبما ساعده الشرع والعقل السليم محمود غير مردود ألا يرى أنهم حاولوا بيان النكتة في الأمر بالصيام والزكاة وسائر الأحكام.

قوله: (وإن الأمر للوجوب) أي وإن الأصل في الأمر الوجوب عند الجمهور ما لم يمنع مانع ومن أدلة كونه للوجوب هذه الآية الكريمة فإنه تعالى ذم إبليس وأنكر عليه ترك السجود بقوله تعالى: ﴿ما منعك أن تسجد إذ أمرتك﴾ [الأعراف: ١٢] والاستفهام للإنكار الواقعي والإنكار والاعتراض إنما يتوجه إذا كان الأمر للوجوب فدلت هذه الآية الجليلة على أن الأمر حقيقة في الوجوب وفيما عداه مجاز وتمام البحث في الأصول **(وإن الذي علم الله من حاله أنه يتوفى على الكفر)**.

قوله: استقباح الاستكبار فإنه جاء في ذم إبليس وجعل سبباً للامتناع عن السجود المأمور به وأنه قد يؤدي إلى الكفر كما في هذه الصورة لأن كفر إبليس إنما كان باستقباحه أمر الله بالسجود لآدم الناشىء من استكباره عليه زعماً بأنه أفضل منه.

قوله: والحث على الائتمار لأمره أي لأمر الله وترك الخوض في سره أي في سر الأمر والحكمة فيه معنى الحث على الامتثال لأمر الله مستفاد من استحقاق الآبي عنه الذم والاكفار المدلول عليهما بقوله فسجدوا إلى وقوله ﴿وكان من الكافرين﴾ والحث على ترك الخوض في سر أمره تعالى مستفاد من كون خوض إبليس في سر الأمر بالسجود لآدم مؤدياً إلى كفره وذمه بأبلغ ذم حيث اخطأ خائضاً فيه بأن اعتقد أنه أفضل من آدم والأفضل لا يحسن أن يتخضع للمفضول وأدى ذلك إلى استقباح أمره تعالى إياه بالسجود فكفر فعلم من ذلك بطريق المفهوم أن ترك الخوض فيه والامتثال بظاهر الأمر طريق وتعليم مواقع الهلاك حث على الاحتراز عن الوقوع فيها فإن الأشياء إنما تعرف بأضدادها **(قال الشاعر)**:

عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه ... ومن لم يعرف الشر من الناس يقع فيه

وأن الأمر للوجوب أي مطلق الأمر للوجوب استدلالاً بالجزئي وهو الأمر بالسجود ههنا على الكلي والأمر هنا للوجوب لثبوت الذم على تاركه والواجب الشرعي ما يذم تاركه.

قوله: (هو الكافر على الحقيقة) أي حال إيمانه وهو مأخوذ من قوله ﴿وكان من الكافرين﴾ [البقرة: ٣٤] إذ المراد كما عرفت أنه من الكافرين في علم الله تعالى الأزلي **(إذ العبرة بالخواتيم وإن كان بحكم الحال مؤمناً وهو الموافاة المنسوبة إلى شيخنا أبي الحسن الأشعري رحمه الله)** وهذه مسألة الموافاة ومعناها أن العبرة بالإيمان الذي يوافي العبد عليه أي يأتي متصفاً به في آخر حياته وأول منازل آخرته نقل عن النسفي أنه قال في شرح التمهيد ما حاصله أن الشافعي يقول إن الشقي شقي في بطن أمه وكذا السعيد فلا تبديل في ذلك ويظهر ذلك عند الموت ولقاء الله تعالى وهو معنى الموافاة والماتريدية يقولون ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت﴾ [الرعد: ٣٩] ويصير السعيد شقياً والشقي سعيداً إلا أنهم يقولون من مات مسلماً مخلد في الجنة ومن مات كافراً مخلد في العذاب باتفاق الفريقين فلا ثمرة للخلاف أصلاً إلا أنه يصح منه أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله تعالى بقصد التعليق في المستقبل حتى لا يكون شكاً في الإيمان حالاً ولا حاجة لتأويله والماتريدية يمنعون ذلك مطلقاً كذا قيل قيد مطلقاً ليس على ما ينبغي إذ المنع إذا كان للشك وإذا كان للتأدب أو للتبرك بذكر الله تعالى أو للتبري عن تزكية نفسه فلا منع غايته الأولى تركه لأنه يوهم الشك ولهذا قال مشايخنا لا ينبغي أن يقول ذلك دون أن يقولوا لا يجوز ويلزم لكلامه أن من علم الله تعالى أنه يموت على الإيمان فهو مؤمن على الحقيقة وإن كان بحكم الحال كافراً وإطلاق المؤمن على من لم يصدق ولم يقر بعد باعتبار ما يترتب عليه من النجاة أو الهلاك في إطلاق الكافر فالمراد بالحقيقة هنا في الواقع ونفس الأمر لا مقابل المجاز فإن إطلاق المؤمن على الكافر حالاً وبالعكس مجاز اتفاقاً وإن أريد بالإيمان حصول المعنى فهو حاصل في الحال فالنزاع لفظي.

قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾﴾

قوله: (السكنى من السكون) فيه إشارة إلى أن اسكن من السكنى بمعنى اتخاذ

قوله: وإن الذي علم الله من حاله الخ هذا على أن تكون كلمة كان في ﴿وكان من الكافرين﴾ لمحض المضي والمعنى كان في علم الله تعالى كذلك فإنه قد علم أن إبليس حال كونه متصفاً بصفة القدسيين بين الملأ الأعلى كافر وإن كان حينئذٍ على الحق ظاهراً وباطناً لما أنه ثبت في علم الله تعالى الأزلي أنه سيختم على الكفر نعوذ بالله من ذلك.

قوله: وهو الموافاة أي وهو مسألة الموافاة المنسوبة إلى شيخنا أبي الحسن الأشعري فإنه يقول العبرة في الإيمان والكفر بالخواتيم وموافاة الموت على ما هو المذهب الحق فمن وصل إلى حالة الموت فإن كان مؤمناً في تلك الحالة واليناه وإن كان كافراً عاديناه لا اعتبار لأعمالهم التي هم فيها الآن إذ هي غير موثوق بدوامها.

قوله: السكنى من السكون لأنها أي لأن السكنى استقرار ولبث يريد أن اسكن المذكور في

المسكن فمعنى اسكن هنا اتخذ المسكن أنت وزوجك الجنة فتكون الجنة مفعولاً به لا مفعولاً فيه إذ لا معنى له حينئذٍ وأما إذا كان المعنى اسكن أي صر ساكناً على أنه مأخوذ من السكون ضد الحركة فتكون الجنة مفعولاً فيه بتقدير فيه إذ النحاة جوزوا نصب ما بعد دخل وسكن ونزل من الظروف المعينة كما صرح به عبد الرحمن الآمدي في تعليقاته على العصام وجزم به أيضاً الإمام البركوي في بعض كتبه فعدم كون اسكن من السكون ضد الحركة عدم ذكر في كما ذهب إليه أكثر أرباب الحواشي حتى قال النحرير التفتازاني يدل على كونه من السكنى ذكر متعلقه بدون في وتبعه كثيرون بل لا وجه لمعنى السكون في الجنة مقابل للحركة فإنه لا منع عن الحركة فيها قوله **(لأنها)** أي السكنى **(استقرار ولبث)** سواء كانت بالحركة أو السكون إشارة إلى اما ذكرناه **(وأنت تأكيد أكد به المستكن)**.

قوله: (ليصح العطف عليه) إذ لا يجوز العطف عليه بدون فصل سواء كان ضميراً منفصلاً أو غيره كما هو المشهور وإنما اختير العطف لإفادته التبعية جزماً وأما إذا قيل اسكن وزوجك على أن زوجك منصوب على أنه مفعول معه فإفادته التبعية غير ظاهرة فإن الظاهر العكس لأن مع داخل في المتبوع في الأغلب والأكثر إلا أن يأول اسكن معك زوجك كما قال في سورة طه في قوله تعالى: ﴿فأتبعهم فرعون بجنوده﴾ [طه: ٧٨] والمعنى فأتبعهم فرعون نفسه ومعه جنوده أو يقال إن مع داخل في التابع كما صرح به

الآية من السكنى ومعناه اتخذها سكناً وليس معناه استقر فيها ولا يتحرك ولذا لم يعد نفي فإنه لو كان من السكون لقيل في الجنة وحقيقة السكنى من السكون لأنها نوع من اللبث والاستقرار قال الزمخشري أصله أن يعدى بفي كما يقال قر فيه ولبث فيه إلا أنهم لما نقلوه إلى سكون خاص تصرفوا فيه فقالوا سكن الدار كما قالوا بنوها وسكنت الدار وأسكنتها غيري والاسم منه السكنى كما أن العقبى اسم من الاعقاب.

قوله: ليصح العطف عليه فإن من القواعد المقررة في النحو أنه لا يصح العطف على الضمير المتصل من غير تأكيده بمنفصل فإن قيل كيف يصح العطف وزوجك لا يجوز أن يرتفع اسكن فإنك لا تقول اسكن غلامك لأن الغائب لا يؤمر بلفظ الحاضر فمقتضى الظاهر أن يقال اسكن أنت ولتسكن زوجك يقال قد اندرج الغائب في حكم الحاضر في العطف على طريق التغليب فينسحب عليه حكمه وقد حققه في سورة التحريم في قوله تعالى: ﴿قوا أنفسكم وأهليكم ناراً﴾ [التحريم: ٦] على قراءة من قرأ واهلوكم ونكتته ههنا على ما ذكره الدلالة على الأصالة والتبع قال الراغب إن قيل ما الفرق بين أن يقال افعل أنت وقومك وبين أن يقال افعلوا قيل الأول تنبيه على أنه المقصود بالحكم والباقون تبع له وأنه لولاه لما كانوا مأمورين بذلك ولو قيل اسكنا دل على اصالتهما في الخطاب وعلى نحوه قال ﴿فمن ربكما يا موسى﴾ [طه: ٤٩] فإن قيل هذا على عكس ما ورد في التنزيل حيث قال تعالى حكاية عن قوم موسى ﴿فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون﴾ [المائدة: ٢٤] أجيب بأن ذلك من طغيان اليهود وتعنتهم في اللجاج قالوا ذلك استهانة بالله ورسوله وعدم مبالاة بهما وقيل تقديره اذهب أنت وربك معينك.

قدس سره في شرح المفتاح في بحث متعلقات الفعل[1] وأما ما قيل وأما إيراد زوجك بدون التأكيد بأن يكون منصوباً على أنه مفعول معه فلا يصح لأن المعية غير مقصودة كيف وآدم عليه السلام مقدم في سكنى الجنة من حواء على ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فضعيف إذ المعية لا تقتضي اتحاد الزمان واستوضح بقوله تعالى: ﴿وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين﴾ [النمل: ٤٤] وتفصيل المقام في قوله تعالى: ﴿ودخل معه السجن فتيان﴾ [يوسف: ٣٦] فإن مولانا سعدي أشبع الكلام هناك.

قوله: (**وإنما لم يخاطبهما أولاً**) حيث لم يقل اسكنا مع أنه أوجز (**تنبيهاً على أنه**) أي آدم عليه السلام (**المقصود بالحكم**) والمراد بالحكم هنا خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين (**والمعطوف عليه تبع له**) أي كما أنها في الخلقة كذلك على ما روى السدي عن ابن مسعود وابن عباس وناس من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين أن الله تعالى لما أخرج إبليس من الجنة وأسكنها آدم بقي فيها وحده وما كان معه من يستأنس به فألقى الله تعالى عليه النوم ثم أخذ ضلعاً من جانبه الأيسر ووضع مكانه لحماً وخلق منه حواء فلما استيقظ وجدها عند رأسه قاعدة فسألها ما أنت قالت امرأة قال ولم خلقت قالت لتسكن إلي فقالت الملائكة تجربة لعلمه عليه السلام من هذه قال امرأة قالوا لم سميت امرأة قال لأنها من المرء أخذت فقالوا: ما اسمها قال: حواء قالوا: لم سميت حواء قال لأنها خلقت من شيء حي كذا في الإرشاد ومعنى التبعية في الخلقة ظاهر ومعنى التبعية في الحكم غير واضح إذ وجوب الامتثال أو الامتثال سواء فيهما وتقدم الأمر باسكن لآدم عليه السلام لا يقتضي التبعية في الحكم وإلا لكانت الأمة بعد عصر النبي عليه السلام تابعين للصحابة في عموم الأوامر بل صغار الصحابة تابعين لكبارهم إلا أن يلتزم ذلك وفيه مقال بين الأئمة ولو قيل وإنما لم يخاطبهما إذ أكثر الخطاب مع الرجال كما هو دأب القرآن المجيد ولهذا خص النداء به عليه السلام حيث قيل يا آدم وهذا أولى مما قيل وتخصيص أصل الخطاب به عليه السلام للإيذان في أصالته في مباشرة المأمور به لما ذكرناه من أنه لا معنى للاصالة في مباشرة المأمور به فإن القول بأن مباشرة الصلاة مثلاً أصل للرجال والنساء تابعة لهم ليس بمستحسن مع أن الخطاب لهم ظاهراً.

قوله: (**والجنة دار الثواب**) لأنها المعهودة في الشرع والحاضرة في أذهان المؤمنين وإلى ذلك أشار بقوله (**لأن اللام للعهد ولا معهود غيرها**) لأنها مع كونها حاضرة في

قوله: لأن اللام للعهد أي للعهد الخارجي والإشارة إلى دار محسوسة لهما فيجب كما تقول ادخل السوق مشيراً إلى سوق حاضر بينك وبين مخاطبك.

---

(١) وإنما جاز العطف مع أن صيغة أمر الحاضر لا يصح دخوله على المعطوف لكونه غائباً لأنه يجوز في التابع ما لا يجوز في المتبوع صرح به في قوله: ﴿إنك أنت العليم الحكيم﴾ [البقرة: ٣٢] وقيل إنه على سبيل التغليب وذكر صاحب اللباب أنه من عطف الجملة على الجملة بتقدير فليسكن زوجك ولم يرض به المصنف لأنه حينئذٍ لا وجه للتأكيد معتداً به والقول بأنه يلزم الجمع بين الحقيقي والمجازي لا يضر المصنف لأنه جائز عنده.

الأذهان قد سبق ذكرها في هذه السورة الكريمة دون بستان الأرض وإن ذكرت في موضع آخر منه وأما حمل اللام على الجنس بأحد أقسامه الثلاثة فلا صحة له هنا نقل عن القرطبي أنه حكي عن بعض المشايخ أن أهل السنة مجمعون على أنها جنة الخلد التي أهبط آدم منها عليه السلام.

قوله: **(ومن زعم أنها لم تخلق بعد)** وهم المعتزلة بناء على أن الجنة عندهم غير موجودة الآن خلقه الله تعالى امتحاناً أي معاملة الامتحان لآدم ولم يذكر حواء لما ذكر والابتلاء بالتكاليف سنة الله تعالى قديمة وأن إتمامها كما أمر غير واقع سلفاً وخلفاً وناهيك قوله تعالى: ﴿كلا لما يقض ما أمره﴾ [عبس: ٢٣] فالظاهر هو السلب الكلي لا رفع الإيجاب الكلي ولهذا قال المصنف في تفسير تلك الآية إذ لا يخلو أحد عن تقصير ما وهذا من نتائج هذه القصة ومنها أيضاً أن العبد إذا تدارك عصيانه بالتوبة والندامة فليس ذلك عيباً لازماً له.

قوله: **(فقال إنه بستان)** لأن الجنة تطلق عليه لغة كما عرفت في تفسير قوله تعالى: ﴿أن لهم جنات تجري﴾ [البقرة: ٢٥] الآية **(كان بأرض فلسطين)** بكسر الفاء وفتحها قرية بالشام أو قرية بالعراق وقوله **(أو بين فارس وكرمان)** لعله إشارة إلى الثاني **(خلقه الله تعالى امتحاناً لآدم وحمل الإهباط على الانتقال منه إلى أرض الهند)** الإهباط هو النزول من العلو على سبيل القهر بخلاف الإنزال فإنه أعم كما في الراغب ولما كان في هذا الحمل نوع بعد أيده بقوله **(كما في قوله تعالى: ﴿اهبطوا مصراً﴾)** [البقرة: ٦١] الآية لكن في هذه الآية النزول من علو كما نبه عليه المصنف هناك وقيل ويجوز أن يكون ذلك البستان في موضع مرتفع وهذا القدر غير كاف ما دام عدم ثبوت ارتفاع أرض الهند موجوداً وفيه تكلف شاهد على ضعفه واختلفوا هل في الجنة تكليف فذهب قوم إلى أن لا تكليف أصلاً فيها وذهب آخرون إلى أنها لا تكليف فيها بعد الحشر وقيل فيها ذلك ويؤيد هذا الأخير ما في اللباب من قوله والصحيح أن ذلك الإسكان مشتمل على إباحة وهي الانتفاع بجميع نعم الجنة وعلى تكليف وهو النهي عن أكل الشجرة وقيل وعلى هذا سترة عورة آدم واجبة وكلام المصنف يومي إليه حيث قال امتحاناً هنا ومبالغة في تحريمه ووجوب الاجتناب عنه فيما سيأتي ثم كونها دار تكليف بالنسبة إلى الملائكة ينبغي أن لا يختلف فيه سواء كان بعد الحشر أو قبله أما الثاني فظاهر وأما الأول فلقوله تعالى: ﴿عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم﴾ [التحريم: ٦] الآية فلا تغفل وكون الملائكة مكلفين صرح به في تفسير قوله تعالى: ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾ [النحل: ٥٠] الآية.

قوله: **(واسعاً رافها صفة مصدر محذوف)** أي أكلا رغداً وقيل حال بتأويل راغدين أو بلا تأويل للمبالغة والرغد الهنى الذي لا عناء فيها الرغد بفتح الغين وسكونها والرغيد الواسع ونقل عن الجوهري بالضم أيضاً والمفهوم من كلامه أن الوسعة معتبرة في مفهوم الرغد والتفسير بالهنى الخ يوهم خلافه.

قوله: (**أي مكان من الجنة شئتما**) والتعميم بقرينة شئتما وإلا فحيث للمكان المبهم فلا حاجة إلى ما قيل لاقتضائه ظاهر الإبهام والمقام وانتفاع المانع وإفادة قيد المشية العموم مما صرح به أئمة الأصول (**وسع الأمر عليهما**) بحيث أبيح لهما الأكل منها ولم يمنعا عن بعض المواضع الجامعة للمأكولات حتى لا يبقى لهما عذر في تناول ما منعا عنه بقوله: ﴿ولا تقربا هذه الشجرة﴾ [البقرة: ٣٥] ولو لم يوسع لأمكن العذر في التناول المذكور وإن لم يفد قيل ولم يجعله متعلقاً باسكن مع أنه أظهر لوقوع الفاصل وأيضاً توسيع الأكل يستلزم توسيع السكنى كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿فكلا من حيث شئتما﴾ [الأعراف: ١٩] في موضع آخر فلا حاجة إلى القول بالتنازع وإن لم يكن قبيحاً (**إزاحة**) أي إزالة (**للعلة**) أي العذر بأن يمحل في مأكول مخصوص لما جبل عليه الإنسان من السأمة وانقطاع الرغبة في مأكول واحد وعن هنا قال بنو إسرائيل ﴿لن نصبر على طعام واحد﴾ (**والعذر في التناول من الشجرة المنهي عنها من بين أشجارها الفائتة للحصر**) أي إنها قد سبقت الحصر فلم يدركها كناية عن الكثرة القريبة من الغير المتناهي.

قوله: (**فيه مبالغات**) من وجوه منها المنهي عنه الأكل منها فنهى عن الشجرة المأكولة كما أن الحرمة في الميتة أكلها وأسندت إلى نفسها وكذا قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ [النساء: ٢٣] الآية. وللأئمة نزاع في أن الحرمة المضافة إلى الأعيان هل هي حقيقة أم مجاز ومنها أن المعصية مع كونها مرتبة على الأكل رتب على القرب كالعصيان المرتب على الزنا رتب على قربها ومنها أن الظاهر أن يقال فتعصيا مثل قوله تعالى: ﴿وعصى آدم ربه﴾ [طه: ١٢١] الآية فعبر بالظلم الذي قيل في حقه الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم كما صرح به في أواخر سورة هود ومنها التعبير بقوله من الظالمين فإنه أبلغ من القول فتكونا ظالمين كما قالوا زيد من العالمين أبلغ من زيد عالم لجعله غريقاً في العلم أبا عن جد وكذا تكونا لدلالته على الدوام وإن كان المعنى فتصيرا من الظالمين فاتضح معنى الجمع في مبالغات (**تعليق النهي بالقرب الذي هو من مقدمات التناول**).

قوله: (**مبالغة في تحريمه**) أي القرب إشارة إلى أن النهي للتحريم وإلى أن النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضده ولهذا قال (**ووجوب الاجتناب عنه**) القرب وسيجيء التنبيه على كونه للتنزيه فحينئذٍ يكون الاجتناب راجحاً لا واجباً والمختار عنده ما ذكره هنا ويستفاد منه

قوله: وسع الأمر عليهما إزاحة للعلة وجه توسعة الأمر عليهما أنه لم يمنع عنهما بعض الأكل ولا بعض المواضع الجامعة للمأكولات من الجنة حتى لا يبقى لهما عذر في التناول من شجرة واحدة من بين أشجارها الفائتة للحصر قال الرازي كما وسع الأمر إزاحة للعذر ضيق في النهي حيث عين الشجرة كمال التعيين باسم الإشارة ونهى عن قربها مبالغة في الزجر عن الأكل منها يعني لا تحوما حولها فضلاً عن أن تتناولا بالأكل وجعل قربها سبباً للظلم حيث رتب قوله ﴿فتكونا من الظالمين﴾ عليه بالفاء الدالة على التسبب.

أن الجنة دار التكليف في الجملة كما سلف تحقيقه **(وتنبيهاً على أن القرب من الشيء يورث داعية وميلاً)**.

قوله: (يأخذ) أي الميل **(بمجامع قلبه)** أي أطرافه وجوانبه كأن كل طرف منه مجمع للخواطر **(ويلهيه)** من الإلهاء أي يشغل ذلك الميل القلب الذي هو محل العلم بالمحاسن والمقابح ولكون القلب محل إدراك خص بالذكر **(عما هو مقتضى العقل والشرع كما روي حبك الشيء يعمي ويصم)** أخرجه أبو داود عن أبي الدرداء رضي الله تعالى عنه مرفوعاً كما قيل والمعنى حبك الشيء يعمي من الإعماء بمعنى الإخفاء مجازاً أي يخفي المحبة عنك قبحه فيرى حسناً حتى يؤدي إلى التناول فتهلك هذا في المبصرات قوله ويصم يجعلك أصم عن سماع معايبه ومثالبه والصمم مجاز أيضاً ولما كان طريق معرفة الحق والباطل منحصرة في البصر والسمع خصا بالذكر.

قوله: (فينبغي أن لا يحوما) إذ الحوم وهو الطواف والوقوع **(حول ما حرم الله عليهما)** أي طرفه يجلب المحبة ويشغل عن حرمته فيخاف الوقوع فيه بغتة بلا شعور ولهذا نهى الله تعالى عن قرب المنهي عنه في مواضع كثيرة **(مخافة أن يقعا فيه)**.

قوله: (وجعله سبباً) عطف على قوله تعليق النهي والضمير في جعله راجع إلى القرب قوله **(لأن يكونا من الظالمين ﴿الذين ظلموا أنفسهم﴾)** [إبراهيم: ٤٥] فسر الظلم بظلم نفسه بناء على أن الظلم معناه وضع الشيء في غير موضعه دون التصرف في حق الغير فإنه لا يراد هنا قوله **(بارتكاب المعاصي)** ناظر إلى كون النهي للتحريم **(أو بنقص حظهما بالإتيان بما يحل بالكرامة والنعيم فإن الفاء تفيد السببية سواء جعلته للعطف على**

قوله: وتنبيهاً على أن القرب من الشيء يورث داعية وميلاناً فهو كقوله تعالى: ﴿تلك حدود الله فلا تقربوها﴾ [البقرة: ١٨٧] قال هناك نهى أن يقرب الحد الحاجز بين الحق والباطل لئلا يداني الباطل فضلاً عن أن يتخطى كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم لكل ملك حمى وحمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه.

قوله: وجعله بالرفع عطف على تعليق النهي فهو أيضاً من وجوه المبالغة الكائنة في هذه الآية أي وجعل قرب الشجرة سبباً لكونهما من جملة الظالمين وأيضاً في ﴿فتكونا من الظالمين﴾ من المبالغة ما ليس في فتكونا ظالمين على ما لا يخفى فإن قولك زيد من العلماء أبلغ في وصف زيد بالعلم من زيد عالم فأفاد أن قرب الشجرة يدرجهما في زمرة الظالمين فكيف أكلها ومن وجوه المبالغة فيها إيراد كلمة هذه المميزة لمنزلة الشجرة أكمل تمييز على ما مر قال الراغب القصد بالنهي عن قربان الشجرة تأكيد للخطر ومبالغة في النهي وذلك أن القرب من الشيء مقتض للإلفة والإلفة داعية للمحبة ومحبة الشيء كما قيل يعمي ويصم والعمى عن القبيح والصمم عن المنهي عنه هما الموقعان فيه والسبب الداعي إلى الشر منهي عنه كما أن السبب الداعي إلى الخير مأمور به وعلى ذلك ورد ومن رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه.

قوله: سواء جعلته للعطف على النهي أو الجواب له فالمعنى على الأول ولا يكن منكما

النهي) أو بنقص ناظر إلى كونه للتنزيه وهذا أوفق لكلامه هنا وإشارته وقيل الأول على تقدير أن يكون هذا الفعل قبل النبوة والثاني على تقدير كونه بعد النبوة والمآل واحد.

قوله: (أو الجواب له) أي منصوب بتقدير أن فعلي هذا يكون معاً مأولاً بالمصدر المعطوف على المصدر المنهي والمآل ولا يكن منكما قرب هذه الشجرة وكونكما من الظالمين فالفاء حينئذٍ للعطف أيضاً والتقابل لما ذكرنا هذا هو المشهور حتى قال صاحب الكشاف معنى قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن لا يكن منك أكل السمكة وشرب اللبن وقد مر الكلام في تفسير قوله تعالى: ﴿سواء عليهم أءنذرتهم﴾ [البقرة: ٦] الآية وقال قدس سره هناك ولو أجري على ظاهره لزم[١] عطف الاسم وهو يشرب المنصوب على الفعل بل المفرد على جملة لا محل لها من الإعراب انتهى. وأما على رأي الشيخ الرضي فالتقدير فكونكما ظالمين ثابت بحذف الخبر وجوباً فعلى هذا لا تكون الفاء للعطف ولعل المصنف اختاره.

قوله: (والشجرة هي الحنطة) قدمها لأنه قول الأكثر وقد روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وعطاء والحسن رحمهما الله تعالى **(أو الكرمة)** وهو قول علي وابن مسعود والسدي رضي الله تعالى عنهم **(أو التينة)** وهو قول قتادة والمروي عن ابن جريج **(أو شجرة[٢] من أكل منها أحدث)** أي تغوط ولا حدث ولا تغوط في الجنة ويوهم التقابل أن من أكل من الحنطة والكرمة والتين لم يحدث ولم يتغوط وفيه تأمل **(والأولى أن لا تعين من غير قاطع كما لا تعين في الآية)**.

قربان الشجرة وكونكما من الظالمين وعلى الثاني أن تقربا هذه الشجرة تكونا من الظالمين وعلى التقديرين تفيد الفاء معنى السببية أما دلالتها على ذلك على الأول فلا بتنبئها عن ترتب المعطوف عليه على المعطوف وأنه متأخر عنه تأخر السبب عن المسبب فإنه لما نهى عن قربان الشجرة ثم عطف عليه كونهما من جملة الظالمين بالفاء الدالة على التعقيب يستفاد منه أن المعطوف مسبب عن المعطوف عليه فيدل على أن الظلم مسبب عن القربان المنهي عنه وأما على الثاني فظاهر لكون الشرط سبباً للجزاء والفاء اشعرت بوجود معنى الشرط في الكلام.

قوله: والشجرة هي الحنطة الخ التاء في الشجرة للوحدة فيحتمل أن يراد بها الوحدة الشخصية واللام فيها للعهد وأن يراد الوحدة النوعية واللام للجنس والأول أظهر لإزاحة العذر والمبالغة في التوسعة فإن ما سوى الواحد بالشخص أكثر مما سوى الواحد بالنوع فقد رده بعض وقال على التقديرين اللام للجنس والشخص تابع لاسم الإشارة لأن الجاري على المبهم هو اسم الجنس المعرف تعريف الجنس البتة.

---

(١) فأطلق قدس سره الاسم على الفعل المؤول بالمصدر كما فهم من الكشاف أيضاً فاحفظ هذا فإنه مما يسامح في مثل هذا التركيب ويغفل عن المعنى كما هو حقه.

(٢) الشجرة ما له ساق وقيل كل ما تفرع له اغصان وعيدان وقيل أعم عن ذلك لقوله تعالى: **﴿شجرة من يقطين﴾** [الصافات: ١٤٦] كذا في اللباب ملخصاً.

قوله: **(لعدم توقف ما هو المقصود عليه)** أي لا يترتب على تعيين الشجرة ثمرة مع أن في التعيين احتمال القول بخلاف الواقع فالاحتراز أولى لعدم القاطع وما ذكر خبر الآحاد ونقل عن الكلبي هي شجرة العلم لأنه من كان من طعامه من تلك الشجرة يحصل له زيادة علم لم يكن قبل ذلك وكان ذلك في وسط الفردوس وكان فيها من ألوان الثمار كذا في الزاهدي ولعل منعه عليه السلام من تناولها للابتلاء كمنعنا من تأويل المتشابهات كذا قيل وقال بعض الأفاضل رأيت في بعض التفاسير أنها شجرة العلم فكنت في التأمل في تحقيقه برهة من الزمان حتى رأيت ليلة أني ذاهب بي إلى السماء ثم يذهب بي إلى سماء سماء وألاقي نبياً نبياً حتى انتهيت في سماءان هناك آدم عليه السلام فلاقيته وسألته عن شجرة العلم الذي نهى الله تعالى عن أن تقرب منها قال كان شأني في معرفته تعالى[1] مشاهدته ومنعت عن التوجه إليه بدون المشاهدة مكتفياً بالعلم فمرة اكتفيت بالعلم فعوتبت وأخرجت عن الجنة انتهى وفيه خلل أما أولاً فلأن المراد بالمشاهدة إن كانت هي الرؤية بالبصر فلم يقع لأحد سوى نبينا عليه السلام مع اختلاف فيه وإن كانت المشاهدة بالبصيرة فهي عين العلم اليقين وأما ثانياً فلأن فيه شمة من ادعاء المعراج ولا يخفى ما فيه وأما ثالثاً فلأن المنام بل الإلهام من غير الأنبياء عليهم السلام ليسا من أسباب العلم وقال علي القاري في شرح شفاء القاضي عياض قيل شجرة العلم شجرة معلوم الله تعالى من كل لون وطعم انتهى. ومنعه عن تناوله عليه السلام للابتلاء المذكور كما مر توضيحه وقرىء بكسر الشين نقل عن السمين **(وقرىء)** الشجرة **(بكسر الشين)** والجيم وإبدالها ياء مع فتح الشين وكسرها لقربها منها مخرجاً انتهى. قال صاحب الإرشاد وقرىء الشيرة بكسر الشين وفتح الياء **(وتقربا بكسر التاء وهذي[2] بالياء)**.

قوله: لعدم توقف ما هو المقصود عليه أي على تعيين الشجرة فإن المقصود من القصة بيان عصيان آدم أبي البشر سبب تناول المنهي عنه واستحقاقه العقوبة بذلك لتكون ذلك عظة لذريته وزجراً لهم عن ارتكاب المعاصي وذلك المقصود يحصل بذكر الشجرة مطلقاً أية شجرة كانت لا تعلق بتعيينها.

---

(١) قيل ويلزم منه أن تكون حواء رضي الله تعالى عنها عارفة بالله تعالى بالمشاهدة وهو محل بحث تأمل وهذا خلل آخر.
ويقرب منه ما قيل عن قتادة إنها شجرة العلم وفيها من كل شيء وقال علي رضي الله تعالى عنه: هي شجرة الكافور كذا في اللباب.

(٢) قوله وهذي بالياء لتصغيره على زيادة الهاء بدل من الياء كذا قال في سورة الأعراف أي لتصغير مذكره وهو ذا على ذيا وعن ابن جني أنه قال يدل على أن الأصل هو الياء قولهم في المذكر ذا والألف بدل من الياء إذ الأصل ذي بالتشديد بدليل تحقيره على ذيا وإنما يحقر الثلاثي دون الثنائي فحذفت إحدى الياءين تخفيفاً ثم ابدلت الأخرى ألفاً كراهة أن يشبه آخره اخر كي فكما أن الألف في ذا بدل من الياء كذلك الهاء في ذي بدل من الياء وأصل ذلك أن تقلبه هاء لها في الوقف ثم يجرى الوصل مجرى الوقف وفي شرح الرضي للمؤنث تاو ذي يقلب ذال ذا تاء حتى صار تاء وقلب الفه ياء حتى صار ذي وذلك لأن الياء =

قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾﴾

قوله: (أصدر زلتهما عن الشجرة وحملهما على الزلة بسببها) أشار إلى أن أزل متضمن معنى أصدر بالمعنى اللغوي وقيل بالمعنى المصطلح وإنما قال الشيخان أصدر زلتهما ولم يورد الفعل المتضمن على طريق الحال إشارة إلى أن إيراده على ذلك الطريق ليس بلازم في التضمين قوله وحملهما على الزلة بيان حاصل المعنى دون حل المبنى وقدم المصنف ما يتعلق بحل اللفظ وصاحب الكشاف عكس الأمر والأحسن مختار المصنف.

قوله: (ونظير عن هذه) قيل يعني لما كان عن ههنا للسببية بمعنى الباء فاستعمال عن لأنه ضمن معنى الإصدار وعلق به عن التعليلية مع بقاء معنى المجاوزة فيها في الجملة لأن المعلول إذا أبرز بعلته فقد جاوزها فلا يكون هذا من باب الجمع بين المعنيين بل المجاوزة منفهمة من الفحوى ولو قيل بالعكس يعني عن هنا بمعناه الحقيقي وهو المجاوزة صلة لإصدار كما هو الظاهر من اعتبار التضمين والسببية مستفادة من الفحوى إذ إصدار الشيء إنما يكون من الفاعل والشجرة لا تصلح للفاعلية فلا جرم إنها سبب منزل منزلة الفاعل تجوزاً وكذا **(في قوله تعالى: ﴿وما فعلته عن أمري﴾)** [الكهف: ٨٢] ما أصدرته عن رأيي واجتهادي فعن للمجاوزة بتضمين الإصدار فيفيد السببية والتوجيه الأول عكس ذلك أي وما فعلته بسبب أمري واجتهادي بل إنما فعلته بأمر الله تعالى.

قوله: (أو أزلهما عن الجنة) على أن ضمير عنها راجع إلى الجنة لا إلى الشجرة كما

قوله: وحملهما على الزلة بسببها يريد أن أزلهما إذا عاد الضمير في عنها إلى الشجرة متضمن معنى أصدر وعن للسببية كما في ﴿وما فعلته عن أمري﴾ [الكهف: ٨٢] أي ما أصدرت فعلي بسبب رأيي واختياري وإنما فعلته بأمر الله تعالى كما في قول الشاعر:

يمشون دسماً حول قبته ... ينهون عن أكل وعن شرب الدسم

جمع ادسم كثير الدسم يقال جمل نهى أي سمين قال الزمخشري في الذريات يصدر تناهيهم في الشمس عنهما ضمن الفعل معنى الصدور يصف مضيافاً يصدر عنه الاضياف شباعاً متناهين في السمن بسبب الأكل والشرب أي الشيطان حملهما على الزلة بسبب الشجرة حيث وسوس إليهما بأن قال هذه شجرة الخلد فكلا منها لتخلدا في الجنة أو لأن أكلها سبب لصيرورتكما ملكين كما قال تعالى حكاية عنه ﴿هل ادلكما على شجرة الخلد وملك لا يبلى﴾ [طه: ١٢٠] وقال ﴿ما نهاكما ربكما عن تلكما الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين﴾ [الأعراف: ٢٠].

قوله: وازلهما عن الجنة أي أذهبهما عنها هذا على رجع ضمير عنها إلى الجنة فالمعنى أزلهما متباعدين عن الجنة وإنما رجع ضمير عنها على هذا الوجه إلى الجنة دون الشجرة كالوجه

= والتاء قد تكونان للتأنيث كضاربة وتضربين وتا من ذا كالتي من الذي وذي من ذا كهو من هي انتهى كذا قال سنان افندي في سورة الأعراف.

في الاحتمال الأول بمعنى اذهبهما فيتعدى أزل بعن بلا تضمين فمعنى زل ذهب فهمزة أزل للتعدية (**بمعنى اذهبهما ويعضده قراءة حمزة فأزالهما وهما متقاربان في المعنى**).

قوله: (**غير أن أزل تقتضي عثرة مع الزوال**) يعني أنه يستعمل فيما إذا كان عثرة وهذا معنى الاقتضاء هنا ومفهومه أن أزل إما عام أو لما لم يكن فيه عثرة أي الزلق وهذا إشارة لما نقل عن الراغب أن أصل معنى أزل استرسال الرجل من غير قصد ولهذا يقال للذنب من غير قصد زلة وإنما قال ويعضده قراءة حمزة ولم يقل ويدل عليه لاحتمال عود الضمير إلى الشجرة بتقدير مضاف أي فأزالهما عن محل الشجرة وإنما اخر هذا الاحتمال مع أنه لا يحتاج إلى التضمين ومؤيد بالقراءة الأخرى لإبائه عنه ظاهراً قوله تعالى: ﴿فأخرجهما مما كانا فيه﴾ [البقرة: ٣٦][1].

قوله: (**وإزلاله قوله تعالى: ﴿هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى﴾**) [طه: ١٢٠] أي الوسوسة بهذه الكلمات (**وقوله ﴿ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين﴾**) [الأعراف: ٢٠].

قوله: (**ومقاسمته إياهما بقوله ﴿إني لكما لمن الناصحين﴾**) [الأعراف: ٢١] أي حلف لهما بأني لكما لمن الناصحين وقد قالوا أول مخلوق حسداً وحلفاً كاذباً إبليس.

قوله: (**واختلف في أنه تمثل لهما**) أي تمثل صورة غيره (**فقاولهما بذلك**) فكالمهما بما ذكر من الكلمات المذكورة والظاهر في صورة دابة كما سيجيء (**أو ألقاه إليهما على طريق الوسوسة**) فحينئذٍ المراد بالكلمات المذكورة إلقاؤه في روعهما بطريق الوسوسة وحجة هذا القول إن آدم وحواء عليهما السلام كانا يعرفانه فلا يقبلان قوله مشافهة وهو ضعيف لجواز أن يتشكل بشكل آخر لا يعرفانه فالظاهر التكلم مشافهة ولهذا قدمه.

قوله: (**وأنه**) أي واختلف في أنه (**كيف توصل إلى إزلالهما بعد ما قيل له ﴿اخرج منهما فإنك رجيم﴾**) وحمل الأمر على الإهانة كما في قوله تعالى: ﴿كونوا حجارة﴾

الأول إذ لا يفيد أزلهما بمعنى أذهبهما عن الشجرة معنى معتداً به وكذا الإخراج عن الجنة بعد الإبعاد عنها غير متصور قال صاحب الانتصاف يشهد لعود الضمير إلى الجنة كما أخرج أبويكم من الجنة وقال صاحب الانصاف وهو سهو فإن الذي أعاد الضمير إلى الشجرة قال تقديره فأصدر الشيطان فازلهما عن الشجرة وذلك لا ينافي إخراج الشيطان إياهما عن الجنة.

قوله: ويعضده قراءة فأزالهما قال الزجاج وهي من زلت وأزالني غيري وازلهما بالتشديد من زللت وأزلني غيري وهذه القراءة تشد من عضد التفسير الأخير.

قوله: وأنه كيف توصل أي كيف توسل وتمكن إبليس من وسوسة آدم وهو كان خارج الجنة وآدم في الجنة.

---

(١) وإنما قلنا ظاهراً لأنه يمكن أن يقال المراد من الإخراج الإخراج من التلذذ والتنعم وهو غير الإخراج من الجنة كما سيشير إليه المصنف لكنه خلاف الظاهر إذ الإخراج عن الجنة يستلزم الإخراج عن التلذذ.

[الإسراء: ٥٠] مخالف لما أجمع عليه المفسرون غايته أنه اختلفوا في دخوله بعد خروجه فلهذا حاول التفصيل فقال **(فقيل إنه منع من الدخول)** لكن لا مطلقاً بل **(على جهة التكرمة)** يؤيده التعليل بقوله ﴿فإنك رجيم﴾ [الحجر: ٣٤] فإنه يدل على أن الجنة دار المقربين فلا يسكنها اللعين فإذا دخل بغير التكرمة فلا يمنع عنه لكن الجنة دار المتطهرين فلا يدخلها المتدنسين وعن هذا لا يدخلها عصاة الموحدين ما لم ينقحوا ويهذبوا عن دنس العصيان بالنار الجحيم وهذا دليل على عدم دخول ذلك الرجيم سواء كان الدخول للوسوسة أو على وجه التكريم **(كما كان يدخل مع الملائكة ولم يمنع أن يدخل للوسوسة ابتلاء لآدم وحواء)**.

قوله: (وقيل قام عند الباب فناداهما) فحينئذٍ يراد بقوله ﴿فوسوس لهما الشيطان﴾ [الأعراف: ٢٠] مقالة تورث في قلب السامع لمة ردية ولو كان جهراً ويؤيده ما في اللباب قال الحسن كان إبليس في الأرض فأوصل الوسوسة إليهما في الجنة ومثل هذا لا يستبعد لأنه ابتلاء من الله تعالى.

قوله: (وقيل تمثل بصورة دابة فدخل) وهذا أقل فساداً من القول بأنه دخل في فم الحية كما في اللباب فيه إشارة إلى أن فيه فساداً في الجملة ولعل الفساد في قوله **(ولم تعرفه الخزنة)**.

قوله: (وقيل دخل في فم الحية حتى دخلت به) وفيه خلل أما أولاً فلأنه إذا خرج من بطنها وصار في الجنة كانت الخزنة يرونها وأما ثانياً فلأنه إذا قدر على الدخول في فم الحية يقدر على أن يتمثل بصورة الحية فما الباعث إلى دخوله ثم خروجه من بطنها **(وقيل أرسل بعض أتباعه فأزلهما)** وهذا لا يلائم قوله تعالى: ﴿وناداهما ربهما ألم أنهكما﴾ [الأعراف: ٢٢] الآية والحق ما قاله الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله ليس لنا البحث عن كيفية ذلك ولا نقطع القول بلا دليل وعن هذا قال **(والعلم عند الله تعالى)**.

قوله: (أي من الكرامة والنعيم)[١] ولم يقل من الجنة ليكون منتظماً لكلا الوجهين في تفسير عنها إما على رجوع الضمير إلى الجنة فظاهر وإما على إرجاعه إلى الشجرة فلأن الخروج من الجنة يستلزم الخروج من النعيم فذكر اللازم وأريد الملزوم حينئذٍ والوجه في عطف الإخراج بالفاء مع أن الخروج من الجنة ومن النعيم في زمان واحد والفاء تقتضي التعقيب هو أن الترتب الذهني كاف في ذلك التعقيب واستوضح بقولك تحرك اليد فتحرك المفتاح.

قوله: (خطاب لآدم وحواء عليهما السلام) ولكونه خلاف الظاهر أيده **(بقوله لقوله تعالى: ﴿قال اهبطا منها جميعاً﴾)** [طه: ١٢٣] فإن القصة واحدة قوله **(وجمع الضمير)**

قوله: لقوله تعالى: ﴿اهبطا﴾ [طه: ١٢٣] أي لقوله تعالى في موضع آخر احبطا والقرآن

---

(١) وقيل أخرجهما من لباسهما الذي كانا فيه من نور أو حلة أو ظفر لأنهما لما أكلا منها تهافت عنهما ولم يتعرض المصنف له لعدم ملائمة المقام ولقوله تعالى: ﴿**اهبطوا**﴾ الآية وأيضاً معنى وأخرجهما لا يناسب هذا إذ اللباس أخرج عنهما لأنه قال تعالى ﴿**ينزع عنهما لباسهما**﴾ [**الأعراف**: ٢٧].

استئناف بيان وجه صحة الجمع فكأنهما الجنس كله لكونهما حاملين له كأنه قيل اهبطوا أي أنتما ومن في أصلابكما مثل قوله تعالى: ﴿حملناكم في الجارية﴾ [الحاقة: ١١] قال المصنف هناك أي آباءكم وأنتم في أصلابهم فإذا نزل أصل الجنس منزلة كله فالخطاب له خطاب للكل الشامل على الأصل والفرع ولا نزاع في صحته هذا مقتضى كلامه ويوجه مثل هذا الكلام بأنه من باب تغليب الموجود على المعدوم ويمكن حمل كلامه عليه ومثل هذا الخطاب مجاز وعند الحنابلة حقيقة كما حقق في الأصول وأما تغليب الحاضر على الغائب فلا إذ لا غائب هنا موجود **(لأنهما أصلا الإنس فكأنهما الإنس كلهم)**.

قوله: (أو هما وإبليس اخرج منها ثانياً بعد ما كان يدخلها للوسوسة) فحينئذٍ الجمع ظاهر لكن دخول إبليس ثانياً مما يناقش فيه كما عرفته **(أو دخلها مسارقة)** بعيد جداً.

قوله: (أو من السماء) عطف على قوله منها وفيه نوع بعد لأن الإخراج حينئذٍ ليس على نسق واحد لأن هبوطهما[1] من الجنة وهبوطه من السماء.

قوله: (حال استغني فيها عن الواو بالضمير والمعنى متعادين) وإنما كان حذف الواو هنا فصيحاً دون «أو هم قائلون» لأن الحال هنا مأولة بالمفرد أشار إليه بقوله متعادين

يفسر بعضه بعضاً فوجه ضمير الجمع حينئذٍ كونهما أصلاً الانس فكأنهما الجنس كلهم قال صاحب الكشاف والدليل على أن الخطاب لآدم وحواء والمراد هما وذريتهما قوله تعالى: ﴿اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو﴾ [طه: ١٢٣] ويدل عليه قوله تعالى: ﴿فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ [البقرة: ٣٨، ٣٩] وما هو إلا حكم يعم الناس كلهم تم كلامه قال بعضهم وإنما قال ويدل ولم يكتف أن يقول وقوله لأن كلامه مشتمل على دعوتين أن الخطاب لآدم وحواء وأن المراد هما وذريتهما والآية الأولى تدل عليهما جميعاً وأما الثانية فلا تدل إلا على الدعوى الثانية فلهذا فصل بينهما بقوله ويدل قوله أو دخلها مسارقة أي خفية من رضوان بواب الجنة روي أنه أراد الدخول فمنعه الخزنة فدخل في فم الحية حتى دخلت ﴿وهم لا يشعرون﴾ [الأعراف: ٩٥].

قوله: أو من السماء عطف على منها في قوله خرج منها أي اخرج من السماء على أن وسوسته إنما كانت من السماء خارج الجنة على ما قيل إنه كان يدنو من السماء فيكلمهما فيكون المراد من الهبوط في حقهما الهبوط من الجنة وفي حق إبليس الهبوط من السماء فاهبطوا يجمع الهبوطين ويشملهما.

قوله: والمعنى منقادين وفي الكشاف ومعنى ﴿بعضكم لبعض عدو﴾ ما عليه الناس من التعادي والتباغي وتضليل بعضهم لبعض هذا على أن تكون الجملة حالاً من فاعل اهبطوا على أنها حال مقدرة قال الطيبي قوله ﴿ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾ حال مقدرة أيضاً ويجوز أن تكون جملة استئنافية على تقدير سؤال وكذا قوله: ﴿ولكم في الأرض مستقر﴾ [البقرة: ٣٦].

---

(١) هبط لازم ومتعد ومصدر المتعدي الهبط ومصدر اللازم الهبوط وهو النزول من علو إلى سفل وهنا استعمل لازماً.

بتخفيف الدال بخلاف هم قائلون لأن شرط التأويل أن يكون لكل جزء من الجملة مدخلاً في مفهوم المفرد كما في متعادين وليس كذلك في قائلين أو أنه إذا كان ضمير ذي الحال في الجملة الاسمية مبتدأ وجبت الواو إذ تركها ينافي الفصيحة وإلا فتركها لا يخل الفصاحة ولما كان قوله أو هم قائلون من قبيل الأول حكم المصنف بعدم فصاحته بخلاف ما نحن فيه قوله استغني فيها عن الواو بالضمير ليس على إطلاقه معللاً بأن المقصود هو الربط وهو كما يحصل بالواو يحصل بالضمير لما عرفت أنه قد لا يستغنى عن الواو بالضمير.

قوله: (**يبغي بعضكم**) أي يتعدى بعضكم أي افراد الإنسان (**على بعض**) آخر من تلك الأفراد بسبب (**تضليله**) أي الشيطان[1] وفي الكشاف وما هو إلا حكم يعم الناس كلهم ومعنى بعضكم لبعض عدو ما عليه الناس من التعادي والتباغي وتضليل بعضهم لبعض انتهى. فالمراد بالعداوة العداوة بين أفراد الإنسان لا بينها وبين إبليس والمراد تضليل بعضهم لبعض لا تضليل إبليس فمرجع الضمير في تضليله في كلام المصنف بعض الأفراد فتكون الحال مقدرة إذ تعادي الذرية ليس في حال هبوط آدم وحواء عليهما السلام هذا المعنى إذا كان الخطاب لآدم وحواء عليهما السلام وأما إذا كان لآدم وحواء وإبليس يكون المراد بالعداوة العداوة بينهم وبين إبليس لكن اختار ما اختاره لأشد ملائمته لقوله تعالى: ﴿فإما يأتينكم﴾ [البقرة: ٣٨] الآية ولما كان ﴿اهبطوا﴾ أمراً تكوينياً لا تكليفياً كقوله تعالى: ﴿كونوا قردة خاسئين﴾ [البقرة: ٦٥] لا إشكال في تقييد الأمر بالتعادي وأيضاً لو سلم كون الأمر تكليفياً فلا نسلم كون التقييد مأموراً أيضاً لا سيما إذا كان القيد هنا عنه وذكره مجرد بيان وقوعه ﴿ولكم في الأرض مستقر﴾ إما حال برأسها وإما عطف عليها.

قوله: (**موضع استقرار**) إذا حمل مستقر على اسم المكان (**أو استقرار**) أي إذا اعتبر مصدر فعلى الأول ظرفية الكل للجزء وعلى الثاني ظرفية الشيء المكان للحال فيه وإنما قدم الأول مع أن الظرف حينئذٍ مجاز لأن موضع الاستقرار هو المتبادر من لفظ المستقر وأيضاً الاستقرار من باب التمتع فيلزم التكرار.

قوله: (**أي تمتع**) أي أن متاعاً اسم مصدر للتمتع عام للاستقرار وغيره على الأول وما عدا الاستقرار على الثاني.

قوله: موضع استقرار على أن يكون مستقر اسم مكان الاستقرار وقوله أو استقرار على أن يكون مصدراً مصدراً بالميم.

قوله: ممتع قيل المتاع الانتفاع الممتد من قولهم جبل ماتع أي مرتفع طويل وذكر بعضهم أنه من متع النهار إذا طال وكذا يستعمل في امتداد مشارف للزوال ولهذا استعمل في معرض التحقير لاسيما في كتاب الله الكريم.

---

(١) أي الشيطان وإن لم يكن داخلاً فيه لانفهامه من المقام لأن تضليل بعضهم بعضاً إنما هو بوسوسة إبليس.

قوله: (يريد به وقت الموت) إن كان المراد بالتمتع تمتع كل فرد واستقراره **(أو القيامة)** إن كان المراد تمتع نوع الإنسان في ضمن بعض الأفراد وقيل قوله[1] إلى حين متعلق بالظرف الواقع خبراً عن مستقر ومتاع فإن خصص المستقر والتمتع بحالة الحياة كما هو الظاهر فالمراد به وقت الموت وإن جعله شاملين لحالتي الحياة والموت فالمراد به القيامة فإن الإماتة والإقبار أيضاً من النعم على ما بينه المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿ثم أماته فأقبره﴾ [عبس: ٢١] الآية كأنه حمل على انتفاع كل فرد فرد دون النوع وهذا خلاف الظاهر فالمتبادر حالة الحياة كما اعترف به فالاعتناء على ما ذكرناه أولاً والحين طائفة محدودة من الزمان طويلاً أو قصيراً والمراد به ما ذكره المصنف.

قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ٣٧﴾

قوله: (استقبلها بالأخذ والقبول والعمل بها حين علمها) أصل التلقي التعرض للقاء

قوله: يريد به وقت الموت أو القيامة قبل قوله إلى الموت لا يحتاج إلى تأويل وأما قوله إلى يوم القيامة فيحتاج إلى ذلك فقيل لأن يوم القيامة يبتدىء من الموت فإنه قد قيل من مات فقد قامت قيامته أو لإدخال مقدمات الشيء فيه أو لأنه منتفع بمسكنه في القبر إلى أن يبعث قال صاحب الكواشي لكل إنسان مكان في الأرض يستقر فيه ويتمتع به بما قسم له فيه مدة حياته وبعد مماته قال الطيبي هذا معنى قوله تعالى في الأعراف: ﴿قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾ [البقرة: ٣٦] قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون هذا المتاع بمعنى التحقير في الاستمتاع والتقليل في المكث على نحو قوله تعالى: ﴿إنما هذه الحياة متاع وإن الآخرة هي دار القرار﴾ [غافر: ٣٩] وقال ويمكن أن يجعل المتاع بمعنى التمتع في العيش على تقدير حصول الثواب والعقاب للمؤمن والكافر في القبر وأما تمتع الكافر فعلى التهكم وقوله إلى حين متعلق بخبر المبتدأ وهو قوله لكم أي مستقر ثبت لكم إلى حين قال أبو البقاء يجوز إلى حين أن يكون صفة لمتاع أي متاع كائن إلى حين.

قوله: استقبلها بالأخذ والقبول فمعنى من ربه من عند ربه إلى كلمات معلمة من ربه فاستعير الاستقبال لذكرها بعد التلقن بها من ربه قال بعض شراح الكشاف فعلى هذا هو مستعار من استقبال الناس لبعض الأعزة إذا قدم بعد طول الغيبة لأنهم لا يدعون شيئاً من الإكرام إلا فعلوه وإكرام الكلمات الواردة من الحضرة الإلّهية العمل بها وفي الكشاف ارجعي أنت إلى الجنة قال الطيبي في قوله ارجعي أصح من نسخة صاحب الكشاف بالتخفيف ومن نسخة زين المشايخ بالتشديد وهو السماع وتوجيهه مشكل إلا أن يجعل جمعاً وهو مستبعد أيضاً وقال بعضهم إنه لا استبعاد مع ظهور كونه من أسلوب إلا فارحموني يا إله محمد وأنت مبتدأ قدم عليه خبره وقال بعض الأفاضل إن لم يكن في سياق الكلام ما يمنع أن يكون ارحموا خطايا لغير الله جاز أن يكون تقديره يا عباد إله محمد حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه وأعرب بإعرابه فعلى هذا سقط التنظير به وعاد الاستبعاد أقول على تقدير كون الخطاب فيه لله تعالى وجه الاستبعاد فيه مجيء الخطاب بلفظ

---

(١) والقول بأنه متعلق إلى متاع أو به وبمستقر على التنازع إن كان مصدر تكلف.

ثم وضع في موضع الاستقبال لأنه من التعرض له ثم وضع موضع الأخذ والقبول لأن الإنسان إنما يستقبل ما يريد أخذه وإنما حمله على الاستقبال وهو الانتظار إلى الكلمات لأنه حاصل عقيب الهبوط بلا تراخ وأيضاً كما قيل هو مستعار من استقبال الناس بعض الأحبة إذا قدم بعد طول الغيبة لأنهم لا يدعون شيئاً من الإكرام إلا فعلوه وإكرام الكلمات الواردة من الحضرة الإلهية الأخذ والقبول والعمل بها ولهذا قال استقبلها بالأخذ والقبول تنبيهاً على أن المراد بالاستقبال هنا العمل بها استعارة كما مر الإشارة إليه والمعنى وعمل آدم بجد وعزيمة بكلمات كائنة نازلة من ربه فقوله من ربه حال مقدم على الكلمات **(وقرأ ابن كثير بنصب آدم ورفع الكلمات)**.

قوله: **(على أنها استقبلته وبلغته)** فالاستقبال هنا مجاز عن البلوغ لأنه يستلزمه وجعلها استعارة أيضاً بجعل الكلمات كأنها مكرمة له لكونها سبب العفو عنه تكلف.

قوله: **(وهي)** أي الكلمات **(قوله تعالى: ﴿ربنا ظلمنا﴾** [الأعراف: ٢٣] **الآية)** قدمه لأنه أصح الأقوال أخرجه ابن المنذر عن ابن عباس رضي الله عنهما فاكتفى في النظم الجليل بآدم عليه السلام والمراد هو آدم وحواء عليهما السلام.

قوله: **(وقيل)** المراد بالكلمات سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك لا إله إلا أنت ظلمت نفسي فاغفر لي إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت) أخرجه البيهقي في الزهد مرفوعاً عن أنس رضي الله تعالى عنه وابن جرير عن عبد الرحمن بن يزيد بن معاوية موقوفاً كما قيل قوله وبحمدك الواو للحال لأنه بتأويل وأنا أتلبس بحمدك فقول البعض تقديره أسبحك ملتبساً بحمدي لوقوع الجملة هنا موقع المفرد لا لأن الحال مفرد إذ لا يصح دخول الواو على الحال المفردة وطريق كون مقارنة زمان الحال ولزمان وقوع مضمون الفعل المقيد بالحال كون التسبيح بالقلب والحمد باللسان أو ملابسة نهاية التسبيح ببداية الحمد كافية في المقارنة أو التسبيح لكونه وصفاً له تعالى حمد فتتحقق المقارنة جزماً ويحتمل أن تكون الواو للعطف أي أسبحك وأتلبس بحمدك فيستغنى عن مؤنة المقارنة المذكورة وإنما رجح الأول مع تلك المؤنة لأنه يفيد أن الحمد مقتضى حال المكلف دون التسبيح ولأنه موافق للاستعمال كقوله تعالى: ﴿ونحن نسبح بحمدك﴾ [البقرة: ٣٠] وقوله

الجمع في موضع الخطاب للواحد تعظيماً فإن ذلك في غير التكلم ليس بفصيح وأقول وأيضاً فيما نحن فيه مانع آخر غير ما ذكر وهو وقوع الجمع خبراً عن الواحد فإن أصله أنت راجعون إياي ثم اتصل الضمير وأضيف إليه راجعون فصار راجعوي ثم أعل بجعل الواو ياء وادغام الياء في الياء وكسر ما قبل الياء لأجل الياء فصار راجعي وجعله من قبيل قوله:

فوقفت أسائلها وكيف سؤالنا

بعيد أيضاً مع أنه ليس نظيره حيث لم يحمل فيه الجمع على الواحد بل عبر الشاعر عن نفسه في كلام مستقل بالمفرد في كلام آخر كذلك في الجمع والمحذور في أنت راجعي في كلام واحد.

تعالى: ﴿يسبحون بحمد ربهم﴾ [الزمر: ٧٥] الآية وكون الواو زائدة على ما قيل ضعيف والظاهر أن الحمد مصدر مضاف إلى المفعول وقد جوز كونه مضافاً إلى الفاعل على أن يراد من الحمد ما يوجبه من التوفيق وهو تكلف لا يعبأ به ففي الواو احتمالات ثلاث وفي الحمد احتمالان فالاحتمالات ست وقد عرفت ما هو الراجح وفي الحمد احتمالات أخر لا تناسب المقام وتبارك اسمك تكاثر خير اسمك أو تزايد عن كل اسم سواه وهذا أبلغ من تبارك ذاتك وتعالى جدك أي عظمتك وهذا أيضاً أبلغ من تعاليت وإن كان هذا حقيقة وذاك مجازاً عقلياً ظلمت نفسي لا يراد بمثله فائدة الخبر ولا لازمه بل المراد إنشاء التحسر والتحزن لكونه ذريعة إلى الغفران والرحمة والرضوان ولهذا قال فاغفر لي ثم زاد في الاسترحام فقال فإنه لا يغفر الذنوب أي ذنوب جميع المذنبين فيدخل زلته عليه السلام دخولاً أولياً إلا أنت فإن لم تغفر فمن يغفر سواك وهذا في غاية التخشع والتضرع في الاستغفار ولهذا ألهم أبونا عليه السلام إياه وكذا استغفاراً منا حواء رضي الله تعالى عنها والاكتفاء لما سلف سيجيء التنبيه عليه.

قوله: (وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما) رواية أخرى **(قال يا رب ألم تخلقني بيدك قال بلى قال يا رب ألم تنفخ في الروح من روحك قال بلى قال يا رب ألم تسبق رحمتك غضبك قال بلى قال يا رب ألم تسكني جنتك قال بلى قال يا رب إن تبت وأصلحت اراجعي أنت إلى الجنة قال نعم)** هذا الحديث أخرجه الحاكم في المستدرك وغيره وصححه كذا قيل قال آدم عليه السلام يا رب اختار صيغة البعد لاستقصار نفسه واختار الرب من بين الأسامي لأن ما ذكر بعده من آثار التربية وحذف ياء المتكلم اختياراً للإيجاز ففرط السآمة ألم تخلقني الاستفهام في مثل هذا للاستعطاف ولهذا قال اراجعي أنت الخ بيدك صفة له تعالى فلا تشتغل بكيفيتها ولا تأول وهذا مذهب السلف أو بيدك بمعنى قدرتك وهو مختار الخلف وإنما قال هكذا لأنه خلقه بلا واسطة ولهذا قال ألم تنفخ في الروح الخ قال الإمام والذي عندي أن السلطان لا يباشر عمل شيء بيده إلا إذا كانت غايته عنايته إليه فيجوز كونه استعارة تمثيلية قوله إن تبت كلمة الشك للتردد في قبولها أو بمعنى إذا ولاحتمال الوقوع واللاوقوع في نفسه عبر بإن وإن كان مجزوماً في عزيمته أو هضماً لنفسه حيث أشار إلى أن العبد ينبغي له أن لا يقطع في فعل فإن حصوله موقوف على أمور لم يجزم بحصولها لا سيما التوفيق وأصلحت بالتدارك ما فات بعدم مخالفة أمر ما ونهي ما بعد ذلك وهذا معنى الإصلاح هنا قوله اراجعي قال المحقق التفتازاني إنه اسم فاعل أضيف إلى المفعول وأنت فاعله لاعتماده على الاستفهام والمعنى اراجعي وذريتي ممن آمن واصلح قال نعم ونسخة زبدة المشايخ من الكشاف اراجعي بتشديد الياء نقل بعض المحشين عن الجعبري في شرح الرائية أن بني يربوع يزيدون على ياء الضمير ياء أخرى صلة لها حملاً على هاء الضمير المكسورة بجامع الإضمار والخفاء كما زادوها على تاء المخاطبة نحو قوله رميته فأصبت وما أخطأت الرمية فحملها على السهو ليس بمناسب

وجعله مثل قوله تعالى: ﴿رب ارجعون﴾ [المؤمنون: ٩٩] أحسن وعدم رضاء النحرير مع وقوعه في القرآن حمله على السهو أولى من حمل ذلك على السهو نقل عن الرضي أنه قال هل تقع في الجزاء بدون الفاء أبداً بخلاف الهمزة وأسماء الاستفهام لأنه يجوز معها الوجهان والهمزة في الجزاء عند التحقيق متقدمة على الشرط فقولك إن جئتني أتكرمني مآله إن جئتني تكرمني انتهى. فوقوع الجملة الاستفهامية جزاء الشرط لا كلام فيه قوله في الحديث من روحك مآل قوله تعالى: ﴿فنفخت فيه من روحي﴾ [الحجر: ٢٩] أي من روح خلقتها يكن من غير مادة وتولد من أصل والإضافة للتشريف كبيت الله ومعنى نفخ الروح مبين في سورة الحجر **(وأصل الكلمة الكلم)**.

قوله: (وهو التأثير المدرك بإحدى الحاستين السمع والبصر كالكلام والجراحة) الظاهر أن التأثير مصدر فهو ليس بمدرك إلا أن يراد الحاصل بالمصدر قوله كالكلام ما يدرك بالسمع والجراحة ما يدرك بالبصر وما يدرك بباقي الحواس لا يسمى كلمة وإنما قال أصل الكلمة الخ إذ المراد بالكلمة هنا اللفظ الموضوع لمعنى وقد تطلق على المعاني سيجيء التفصيل في قوله تعالى: ﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات﴾ [البقرة: ١٢٤] الآية.

قوله: (رجع عليه بالرحمة وقبول التوبة) الأولى فرجع عليه بالرحمة قدم الرحمة لأن قبول التوبة من آثار الرحمة وهذا حاصل ما سيأتي من قوله وإذا وصف الباري الخ.

قوله: (وإنما رتبه بالفاء على تلقي الكلمات) أي الفاء للسببية مع التعقيب إذ قبول التوبة مسبب عن توبة العبد ولما لم يذكر التوبة صريحاً حاول بيانه فقال **(لتضمنه معنى التوبة)** سواء كان المراد بالكلمات قوله: ﴿ربنا ظلمنا﴾ [الأعراف: ٢٣] أو غيره وسواء كان آدم مرفوعاً أو منصوباً إما تضمن الأولين فظاهر وإما تضمن الثالث فلقوله إن تبت وأصلحت فإنه توبة كما أوضحناه سابقاً **(وهو الاعتراف بالذنب)** لا مطلقاً بل بطريق الندامة والتحزن ولذا قال **(والندم عليه)** ركن أعظم للتوبة **(والعزم)** أي العزم المصمم **(على أن لا يعود إليه)** ركن آخر لهما وللفرائض الإعادة ورد المظالم واستحلال الخصومة وأن تربي

قوله: كالكلام والجراحة لف ونشر مرتب.

قوله: رجع عليه بالرحمة والقبول إشارة إلى أن التوبة إذا استعملت بعلى دلت على معنى القبول واسم الفاعل منه تواب يستعمل لله لكثرة قبوله التوبة من العباد وإذا استعمل بعن كان اسم الفاعل منه تائباً ولعله عرف فيما بينهم قال الراغب التوب ترك الذنب على أجمل الوجوه وهو أبلغ ضروب الاعتذار فإن الاعتذار على ثلاثة أوجه إما أن يقول المعتذر لم أفعل أو يقول فعلت لأجل كذا أو يقول فعلت واسأت وقد اقلعت ولا رابع لذلك وهذا الأخير هو التوبة والتوبة في الشرع ترك الذنب لقبحه والندم على ما فرط منه والعزيمة على ترك المعاودة وتدارك ما امكنه أن يتدارك من الأعمال بالإعادة فمتى اجتمعت هذه الأربعة فقد كملت شرائط التوبة وتاب إلى الله فذكر إلى يقتضي الانابة وتاب الله عليه أي قبل توبته والتائب يقال لمبادر التوبة ولقابل التوبة التواب يقال ذلك لكثرة قبوله التوبة من العباد.

نفسك في طاعة الله تعالى كما ربيتها في المعصية كذا نقله عن علي رضي الله تعالى عنه في أواخر سورة التحريم حيث قال وسئل علي رضي الله عنه عن التوبة فقال يجمعها ستة أشياء **(واكتفى بذكر آدم لأن حواء كانت تبعاً له في الحكم)** قوله في الحكم لأنه عليه السلام هو المواجه بالأمر والنهي وهذا معنى التبعية له في الحكم وفي الكشاف لم يذكر الحكم فهو أحسن إذ حواء ليست تابعة له في امتثال الأوامر واجتناب النواهي وفي التوبة أيضاً وأما التبعية بمعنى يدور أمرها عليه فثابتة فذكر آدم عليه السلام مستتبع لذكرها فإسقاط الحكم حسن كما في الكشاف وقد ذكرها في قوله تعالى: ﴿قالا ربنا ظلمنا أنفسنا﴾ [الأعراف: ٢٣] مع الإشارة إلى كونه عليه السلام أصلاً متبوعاً.

قوله: (ولذلك) أي ولكون النساء تابعة لأزواجهم **(طوى)** أي ترك **(ذكر النساء)** في إنزال الحكم مع أنهن داخلة في الحكم الذي لم يخص بالرجال **(في أكثر)** مواضع من **(القرآن)** والأحاديث **(والسنن)** وأيضاً ولكون عدم ذكرها في المجالس والمحافل مستحسناً طوى ذكرها مع قيام القرينة على عموم الحكم لها ما لم يخص بالرجال كالجمعة ونحوها.

قوله: (أو الذي يكثر اعانتهم على التوبة وأصل التوبة الرجوع) الإكثار مستفاد من صيغة المبالغة لكن هذا المعنى لا يلائم هنا لأن هذا القول علة لما قبله ولذا أكد بإن ولم يذكر فيه توفيق الله تعالى آدم عليه السلام حتى يكون هذا تعليلاً له نعم إن كونه تعالى تواباً له معنيان أحدهما توفيقه تعالى العبد للتوبة وهو مقدم على توبة العبد وعليه ورد قوله تعالى: ﴿ثم تاب عليهم ليتوبوا﴾ [التوبة: ١١٨] على أي وجه تاب عليهم بالتوفيق للتوبة ﴿ليتوبوا﴾ الآية وثانيهما الرجوع عليهم بقبول التوبة والرحمة وهو مؤخر تعلّقه عن توبة العبد فلو قال فيما سبق فتاب عليه أي فوفق التوبة متفضلاً عليه لكان لهذا المعنى وجه هنا لكن هذا المعنى فيما مر غير ملائم يعرف بالتأمل **(فإذا وصف به العبد)**.

قوله: (كان رجوعاً عن المعصية) بالندامة عليها والعزم أن لا يعود فلا بدّ من هذين الأمرين والأربعة الباقية التي نقلت عن علي رضي الله عنه مندرجة في هذين الأمرين مراده كان رجوعاً عن المعصية إلى الطاعة ولاستلزامها لم يذكرها وهذا المعنى فرد من أصل المعنى للتوبة.

قوله: (وإذا وصف به الباري تعالى أريد بها) تفنن في البيان **(الرجوع من العقوبة)** أي من[1] إرادة العقوبة إن أصر على المعاصي **(إلى المغفرة)** ولم يذكر الرحمة لأنها ليست

قوله: الرجاع على عباده بالمغفرة والذي يكثر اعانتهم على التوبة الوجه الأول تفسير للتواب على حقيقة معناه والثاني تفسير بالمجاز والمبالغة فيه على الأول بحسب الكيف وعلى الثاني بحسب الكم.

---

(١) وإنما قيدنا بالإرادة لأن نفس العقوبة لم تتحقق بعد وإنما قيدنا بالإصرار إذ الإرادة المنجزة لا يتخلف المراد عنها.

داخلة في مفهوم التوبة وإنما ذكرها فيما سلف لوعده الإحسان للتائب لأنه ذكر لفظة على لتعلقها بالتفضل والتعطف دون تاب يقتضي اعتبار الرحمة وفي قوله الرجوع من العقوبة إشارة لطيفة إلى أن المغفرة أصل مرجوع إليها والعقوبة بمقتضى المعصية والوعيد وفي هذا المعنى أيضاً المعنى اللغوي للتوبة متحقق فيكون من قبيل نقل العام إلى الخاص وأما التوفيق للتوبة فليس من أفراد المعنى اللغوي لها ولذا لم يذكره هنا مع إشارته إليه فيما مر كما عرفت فاستعماله في هذا التوفيق مجاز بعلاقة اللزوم ومن قبيل نقل اللفظ من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي وهذا هو الظاهر.

قوله: (المبالغ في الرحمة) كما أو كيفا المبالغة منفهمة من صيغة المبالغة مثل التواب **(وفي الجمع بين الوصفين وعد للتائب)**.

قوله: (بالإحسان) وعن هذا قال فيما سلف رجع عليه بالرحمة قوله **(مع العفو)** إشارة إلى أنه الأصل المتبوع إذ لولاه لما رحمه وترك العطف تنبيهاً على أنهما أصلان على حيالهما.

قوله تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾﴾

قوله: (كرر له للتأكيد) إذ التكرير للتأكيد من أنواع البلاغة ولكونه تأكيداً اختير الفصل والمعنى كرر القول بالأمر بالهبوط لتأكيد مقتضى الأمر ووجوبه فالتكرار في المحكي لا في الحكاية فقط وإنما قدم على هذا التأكيد ﴿فتلقى آدم﴾ [البقرة: ٣٧] الآية للاهتمام بصلاح حاله بعد امتثال أمره بالهبوط والإخبار بقبول توبته ولإزاحة ما عسى أن يتقوى به ما تشبث به الملائكة بأن آدم عليه السلام تجاوز عن هفوته وزلته والقبح في إصرار الزلة والمعصية وأما التوبة النصوح بعد صدور الزلة والخطيئة فهي ممدوحة قال تعالى: ﴿إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين﴾ [البقرة: ٢٢٢] فانظر كيف قدم التوابين فالحمد لله رب العالمين على أن التقديم في تكرار الحكاية لا في تكرير المحكي فلا إشكال أصلاً وإن لوحظ زيادة قوله تعالى: ﴿فإما يأتينكم﴾ [البقرة: ٣٨] على هذا المؤكد فحسن التقديم في الذروة العليا.

قوله: (أو لاختلاف المقصود) فترك العطف حينئذ لتباين الغرضين **(فإن الأول دل**

قوله: وعد للتائب بالإحسان مع العفو الإحسان مدلول الرحيم لأن معناه المنعم المبالغ في إحسانه والعفو مدلول التواب المبالغ في الرجوع عن ذنب عبده:

بس كجانالد كجان ازد لئيم جون تونتد لرى بجرينك أي كريم

قوله: أو لاختلاف المقصود يعني كرر اهبطوا ليعلق عليه معنى آخر غير الأول اهتماماً به وسمي هذا الاسلوب في علم البديع بالترديد قال بعض الأفاضل من شراح الكشاف قوله اهبطوا في هذا المقام يجوز أن يحمل على موضوعه الحقيقي وعلى غير موضوعه على سبيل الكناية لأن الكناية لا تنافي إرادة معنى الحقيقة أيضاً فينزل على انحطاط بعد الرفعة مكاناً ومرتبة أما المكان

على أن هبوطهم إلى دار بلية يتعادون فيها ولا يخلدون والثاني أشعر بأنهم اهبطوا للتكليف) يرد عليه أنه إن تحقق اختلاف المقصود فلا وجه للقول بالتأكيد وإلا فلا وجه للقول بالاختلاف والجواب إن النكتة مبنية على الإرادة فإن لم ينظر إلى الاختلاف فيعتبر التأكيد وإلا فالاختلاف أو إن اعتبر اتحاد المقصود بالحمل على مقصود واحد فالقول بالتأكيد وإن اعتبر اختلافه فالقول بالتأكيد قوله فإن الأول دل الخ يلائم الوجه الأول قوله يتعادون الخ بتخفيف الدال استئناف مبين لكون هذه الدار دار بلية مستفاد من قوله ﴿بعضكم لبعض عدو﴾ [البقرة: ٣٦] والعداوة إما بينهم أو بينهم وبين إبليس ولا يخلدون منفهم من قوله إلى حين سواء أريد به الموت أو القيامة[١] فعلى هذا الأمر تكويني كما قيل أو تكليفي كما هو الظاهر وعلى الثاني الأمر تكليفي والتكليف بالأوامر والنواهي بعد الأمر بالهبوط كما يشير إليه قوله فمن اهتدى الخ وإنما قال هنا أشعر للتفنن وقيل لأنه من فحوى الكلام إذ لم يصرح فيه بتكليف وإنما أخذ من تعقيبه بالفاء وأما الأول فمنطوق الكلام ولذا قال دل الخ فيه.

قوله: (فمن اهتدى الهدى) أي الحق أي فمن سلك الهدى أو فمن اهتدى إلى الهدى على الحذف والإيصال **(نجا)** فاز بالمطلوب وأمن من الخوف والمكروه هذا مضمون قوله تعالى: ﴿فإما يأتينكم﴾ [البقرة: ٣٨] الآية **(ومن ضله)** أي الحق والهدى فقد **(هلك)** هلاكاً عظيماً مفهوم قوله تعالى: ﴿والذين كفروا﴾ [البقرة: ٣٩] الآية.

قوله: (والتنبيه على أن مخافة الإهباط المقترن بأحد هذين الأمرين وحدها كافية

فمن الجنة إلى الأرض وأما المرتبة فمما كانا فيه من النعم والكرامة فعلق على اهبطوا أولا النزول مما كانوا عليه من التحاب والتوادد والتوافق التي هي خواص أهل الجنة قال الله تعالى ﴿ونزعنا ما في صدورهم من غل إخواناً على سرر متقابلين﴾ [الحجر: ٤٧] إلى التباغض والتباغي وما عليه الناس من الشر وإليه الإشارة بقوله: ﴿بعضكم لبعض عدو﴾ [البقرة: ٣٦] ومن الخلود والدوام إلى الفناء والزوال وإليه الإشارة بقوله: ﴿ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾ [البقرة: ٣٦] ولما أراد أن ينتقل من هذا النوع من الانحطاط إلى نوع من البلاء والمشقة وهو الابتلاء بالتكليف أعاد اللفظ وهو قوله ﴿قلنا اهبطوا﴾ وعلق عليه قوله: ﴿فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي﴾ [البقرة: ٣٨] الآيات وأما قوله: ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه﴾ [البقرة: ٣٧] فحقه من حيث الوقوع أن يذكر بعد ذكر الهبوطين لأن التوبة إنما صدرت وهو على الأرض لكن قدم وعقب بالفاء الفصيحية ليدل على مزيد الاهتمام بشأن التوبة وليؤذنون به على أن الذنب مما يجب أن يحترز منه وعلى تقدير صدوره يجب يعقب بالتوبة ولا يمهل.

قوله: وللتنبيه على أن مخافة الإهباط الخ هذا المعنى مستفاد من دلالة التكرير على استقلال كل من المعنيين الحازم هو العاقل الغير الغافل قوله ولكنه نسي أي ولكن آدم نسي وخامة مخالفة

---

(١) إذ مفهوم الغاية متفق عليه بين الأئمة الحنفية والشافعية لكن عندنا بطريق الإشارة وعند الشافعي بطريق المفهوم المخالفة كذا في التلويح.

للحازم أن تعوقه عن مخالفة حكم الله تعالى فكيف بالمقترن بهما) فيه إذ المستفاد من قوله تعالى: ﴿ولا تقربا هٰذه الشجرة﴾ [البقرة: ٣٥] الآية مجرد الإهباط والإخراج بقرينة قوله تعالى: ﴿فتكونا من الظالمين﴾ [البقرة: ٣٥] إذ الجنة ليست دار الظالمين وأما اقترانه بأحد هذين الأمرين أو بهما فلا يفهم من سوق الكلام حتى حصل مخافة الإهباط المقترن بهما له عليه السلام إلا أن التكلف فتأمل الحازم بالحاء المهملة والزاي المعجمة الذكي الضابط لأمور.

قوله: **(ولكنه نسي ولم يجد له عزماً)** اقتباس شريف بأدنى تغيير فيه بيان عذره قوله **(وإن كل واحد كفى به نكالاً لمن أراد أن يذكر)** عطف على أن مخافة الإهباط وتوضيح له بطريق عطف التفسير فاعل كفى به على أن الباء زائدة لتأكيد النسبة نكالاً أي تنكيلاً وزجراً عن المخالفة لمن أراد الخ قيده به لأنه المنتفع به.

قوله: **(وقيل الأول من الجنة إلى السماء والثاني منهما إلى الأرض وهو كما ترى)** مرضه لأن قوله: ﴿ولكم في الأرض﴾ [البقرة: ٣٦] الآية يأباه إذ الاستقرار في الأرض والتمتع حال من الأول وإن كانت مقدرة إذ لا خفاء في ضعف اهبطوا من الجنة إلى سماء الدنيا مقدرين الاستقرار والتمتع في الأرض إلى حين وإن صح في الجملة وتخصيص سماء الدنيا لقربها من الأرض وإلا فالهبوط في آية سماء فرض ينتفي التكرار قوله وهو كما ترى كناية عن التزييف[1] بالغ في التضعيف حيث قال أولاً وقيل الخ وهو كما ترى لما عرفت وجه ضعفه.

قوله: **(وجميعاً حال في اللفظ)** من فاعل اهبطوا أي مجتمعين سواء كان في زمان واحد أو لا إذ الاتحاد في الزمان ليس من مقتضيات جميعاً بل ليس أيضاً من مقتضيات معاً لكن الغالب في مع الاتحاد دون الجمع ولهذا حكموا بالفرق بين جاؤوا جميعاً وجاؤوا معاً إذ في الثاني اتحاد الزمان حتما دون الأول لكن قوله تعالى: ﴿وأسلمت مع سليمان﴾ [النمل: ٤٤] الآية وقوله تعالى: ﴿فاستقم كما أمرت ومن تاب معك﴾ [هود: ١١٢] الآية يوجب عدم اقتضاء لفظة مع اتحاد الزمان وقد أوضح هذا المقام مولانا سعدي في تفسير قوله تعالى: ﴿ودخل معه السجن فتيان﴾ [يوسف: ٣٦] الآية والحاصل أن الاتحاد في مع هو الغالب المتبادر وعدم الاتحاد منفهم من القرينة الخارجية وجميع بالعكس **(تأكيد في المعنى)**.

قوله: **(كأنه قيل اهبطوا أنتم أجمعون)** دفعاً لتوهم أن المراد البعض وإنما أسند إلى

حكم الله تعالى ولم يتنبه لذلك قبل التنبيه لينتهي عن تناول المحظور بالنهي المفاد بقوله: ﴿ولا تقربا هٰذه الشجرة﴾ [البقرة: ٣٥].

---

(١) وعن ظهور ضعفه بحيث يغني إدراكه عن بيانه لأنه كالمرئي.

الكل مجازاً وإنما قال كأنه الخ لأنه في اللفظ حال كما عرفته وإنما أتى بالضمير المنفصل في قوله أنتم أجمعون لأنه لا يصح تأكيد الضمير المتصل بألفاظ التأكيد قبل تأكيده بالمنفصل وهو مختص بالنفس والعين من جهة الوجوب لئلا يشتبه بالفاعل فإنه إذا قيل زيد جاء نفسه أو عينه يحتمل الفاعلية وأما إذا قيل زيد جاء هو نفسه أو عينه وأما في غيرهما فلا يحسن بالقياس عليهما وإن جاز لعدم لزوم ما لزم في النفس وهذا مراد المصنف فلا يقال إنه اشتبه عليه التأكيد بأجمعين بالتأكيد بالنفس.

قوله: (**ولذلك**) أي ولكونه تأكيداً معنى (**لا يستدعي اجتماعهم على الهبوط في زمان واحد كقولك جاؤوا جميعاً**) إذ لو كان حالاً حقيقة ومعنى كما كان حالاً لفظاً لكونه منصوباً يستدعي اجتماعهم في زمان واحد لا لكون الجميع مقتضياً لذلك بل لأن الحال بيان كيفية الفاعل والمفعول فلو لم يكن اجتماعهم في زمان واحد لما صح جعله حالاً فالحكم بكونه حالاً لمجرد محافظة نصب الإعراب وهذا غريب جداً لأنه كما قيل إذا لم يوجد معنى الحالية كيف يصح أن يجعل حالاً والحال أن المعنى هو المقتضي للإعراب فإذا لم يكن فيه معنى الحالية كيف يعرب بالنصب نعم يقال مثل هذا في الإعراب الجواري وهنا ليس كذلك فالأولى أن يقال الخطاب لآدم وحواء عليهما السلام فهبوطهما في زمان واحد كما هو مقتضى الحال فهو حال لفظاً ومعنى غايته أنها يفيد التأكيد فهو حال مؤكدة قوله كقولك جاؤوا جميعاً ناظر إلى النفي وقد عرفت ما فيه.

قوله: (**الشرط الثاني مع جوابه جواب الشرط الأول وما مزيدة أكدت به إن ولذلك حسن تأكيد الفعل بالنون وإن لم يكن فيه معنى الطلب**) وهو من الشرطية وبعضهم جعلها موصولة وجعله مع خبره جواب الأول ومنهم من قدر جواب الأول محذوفاً تقديره فإما

قوله: ولذلك لا يستدعي الخ أي ولأجل كونه تأكيداً في المعنى لا يستدعي اجتماعهم على الهبوط في زمان واحد فإنه إذا جاءك القوم فرادى بأسرهم يجوز أن تقول جاء القوم اجمعون وإن لم يكن مجيئهم مجتمعين في زمان واحد بخلاف أن نقول جاء القوم مجتمعين على الحال فإنه يقتضي اجتماعهم على المجيء في زمان واحد ففيما نحن فيه لما لم يكن جميعاً متمحضاً للحالية بل فيه معنى التأكيد أيضاً لم يستدع لفظ جميعاً وقوع هبوطهم في زمان واحد قوله كقولك جاؤوا جميعاً فإن جميعاً فيه لإفادته معنى التأكيد في ضمن افادته الحالية لا يقتضي وقوع مجيئهم في زمان واحد ولو أريد الاجتماع فيه لقيل جاؤوا مجتمعين.

قوله: الشرط الثاني الخ نظيره قولك إن جاءني زيد فإن قدرت أحسنت إليه.

قوله: ولذلك حسن تأكيد الفعل بالنون قال الزجاج إن الجزاء إذا جاء في الفعل معه النون الثقيلة أو الخفيفة لزمها ما ومعنى لزومها اياها معنى التوكيد وكذلك معنى دخول النون في الشرط التوكيد قال صاحب الكواشي ما تؤكد أول الفعل والنون آخره قال صاحب المرشد وإنما زيدت ما ههنا لتأكيد الفعل الذي بعد حرف الشرط شبهوها بلام القسم المؤكد للفعل كقولك والله لأعطين فهي أكدت أول الفعل والنون المشددة آخره كذلك ههنا.

يأتينكم مني هدى فاتبعوه وقوله ﴿فمن تبع﴾ [البقرة: ٣٨] جملة مستقلة ولا يخفى أن المذكور ما دام صالحاً للجواب لا يصار إلى الحذف وقيل قوله ﴿فلا خوف عليهم﴾ [البقرة: ٣٨] جواب لهما نقل عن الكسائي وفيه بعد أيضاً لأنه لا يصلح أن يكون جواباً للشرط الأول إلا بالتمحل والتقدير بأن يقال فإما يأتينكم مني هدى فلا خوف على من اتبعوه ولا يخفى ركاكته ولهذا لم يلتفت إلى ذلك واختار ما هو سالم عن التكلف وما في قوله فإما مزيدة فائدتها التأكيد لمعنى الشرط وهو المراد بقوله أكد به أن كما زيد في أينما وحيثما ولذلك حسن الخ أي لما أكد معنى حرف الشرط الذي هو مذكور تبعاً للفعل حسن تأكيد الفعل الذي هو المقصود لئلا يلزم مزية التابع على المتبوع إذ تأكيد الفعل بالنون إنما يعرف في الأكثر في الطلب نحو الأمر والنهي والقسم وهنا ليس الفعل منها فحسن تأكيده به لما ذكر وإنما قال حسن ولم يقل وجب كما هو مذهب البعض إذ الأصل عدمه والعلة المذكورة لا تفيد الوجوب فاختير الحسن أخذاً للأولى.

قوله: (**والمعنى إن يأتينكم مني هدى**) أي هداية إلى الحق القويم والصراط المستقيم (**بإنزال**) كتاب (**أو إرسال**) رسول ونبي وإن لم يكن معه إنزال كتاب فالتقابل بهذا الاعتبار (**فمن تبعه منكم نجا**) عن الخوف (**وفاز**) بالمطلوب الأول ناظر إلى قوله ﴿فلا خوف﴾ والثاني ﴿ولا هم يحزنون﴾ [البقرة: ٣٨] الأولى فمن تبع هداي بالظاهر دون الضمير لنكتة ذكرها في وجه التكرار.

قوله: (**وإنما جيء بحرف الشك وإتيان الهدى كائن لا محالة لأنه يحتمل في نفسه غير واجب عقلاً**) جواب سؤال مقدر وإتيان الهدى كائن فإن الإنسان لم يترك سدى

قوله: لأنه محتمل في نفسه أي نظراً إلى عدم وجوبه عقلاً وإن كان مجزوماً بوقوعه نظراً إلى تعلق علم الله الأزلي به.

قوله: غير واجب عقلاً رد على المعتزلة فإنهم قالوا بوجوب النظر في معرفة الله تعالى عقلاً وأشار إليه صاحب الكشاف جيء بكلمة الشك وإتيان الهدى وكأين لا محالة لوجوبه للإيذان بأن الإيمان بالله والتوحيد لا يشترط فيه بعثة الرسل وإنزال الكتب وأنه إن لم يبعث رسولاً ولم ينزل كتاباً كان الإيمان به وتوحيده واجباً لما ركب فيهم من العقول ونصب لهم من الأدلة ومكنهم من النظر والاستدلال قال بعض الفحول من شراح الكشاف ولئن سلم الشك فإنها جارية على خلاف مقتضى الظاهر وذلك أن الله تعالى لما أمر آدم عليه الصلاة والسلام بما أمر ونهاه عما نهى على المبالغة والتوكيد وشوهد منه بعد ذلك عدم العزيمة وعلم من حال أولاده أنهم مجبولون على العجلة وقلة الثبات وما يكون إلى حب الشهوات قال ﴿فإما يأتينكم مني هدى﴾ على الشك ايذاناً بأنه من غير أولي العزم قال الله تعالى ﴿ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً﴾ [طه: ١١٥] قال صاحب المفتاح إن استعملت إن في مقام الجزم لم تخل من نكتة كتنزيل المخاطب منزلة الجاهل لعدم جريه على موجب العلم كما يقول الأب لابن لا يراعي حقه إن لم أكن لك أباً فكيف تراعي حقي فدل ذلك على أن لا بد من انزال الكتب وبعثة الرسل تفضلاً وإحساناً فلا يلزم ما ذكره صاحب الكشاف من وجوب الإيمان باستقلال العقل وقال صاحب التقريب إنما قرر ﴿قلنا اهبطوا﴾ لأجل التأكيد ولزيادة إما يأتينكم وجواب الشرط الأول الشرط

فمقتضى الظاهر إذا الآية محتمل في نفسه الوقوع واللاوقوع لأنه تعالى إن شاء هدى[1] وإن لم يشأ لم يهد فإنه غير واجب عقلاً إذ لا يجب عليه تعالى شيء وهذا أصل وضابط في استعمال إن في كل موضع يحتمل الشيء في نفسه الوقوع واللاوقوع مع أنه واقع لا محالة لسبب كتعلق علمه تعالى به وهنا لما علم من كمال لطفه ورحمته أن الإنسان لم يترك مهملاً وأن العقل وحده غير كاف في معرفة كل الأحكام أشار إلى وقوعه بتأكيده بما ثم تأكيد الفعل بالنون وترك مسلك الزمخشري لأنه بناء على مذهب المعتزلة من التحسين والتقبيح العقليين.

قوله: (وكرر لفظ الهدى ولم يضمر) أي كرر بحسب الظاهر وإلا فلا تكرار **(لأنه أراد بالثاني أعم من الأول)** والعام غير الخاص **(وهو ما أتى به الرسل)** بالمعنى الأعم أي الأنبياء عليهم السلام **(واقتضاه العقل)** أي أن ما أتى به الرسل واجب الاتباع إذا لم يخالف ظاهره بالدليل العقلي وإلا فهو واجب التأويل فلا يعمل بظاهره إذ الدليل العقلي أصل يرجع إليه فإن وافقه الدليل السمعي يعمل به وإلا فيأول كالآيات الناطق ظاهرها بما يستحيل على الله تعالى بالدليل العقلي فإنها لا يتبع ظاهرها بل يأول بتأويل يوافق قضية العقل وقاعدة إن النكرة إذا أعيدت معرفة تكون عين الأول أصل يعدل عنه كثيراً.

الثاني مع جوابه وإنما جاء بالشك في إما يأتينكم للايذان بأن الوجوب وخوف العقاب إنما يكون بعد البعثة وللدلالة على أنه لا يجب على الله سبحانه وتعالى رعاية الأصلح.

قوله: ولم يضمر لأنه أراد بالثاني أعم يعني كرر الهدى وضعاً للظاهر موضع المضمر لسبق ذكر الهدى والقياس أن يقال فمن تبعه لأن المراد بالثاني غير ما أريد بالأول فإن الأول هدى خاص وهو الهدى ببعثة الرسل وإنزال الكتب وبالثاني الهدى انعام منه ومن إرشاد العقل أي فمن اتبع ما آتاه من الكتب المنزلة وراعى فيه ما يشهد به العقل ﴿فلا خوف عليهم﴾ [البقرة: ٣٨] الآية ادمج في تفسير الآية بيان الفرق بين الخوف والحزن أي ﴿فلا خوف عليهم﴾ من حلول مكروه متوقع لهم ﴿ولا هم يحزنون﴾ من فوات ما عندهم من محبوب أي لا يعتريهم خوف وحزن فضلاً عن أن يقع المخوف عنه والمحزون منه أقول ما ذكره من نكتة تكرير الهدى خلاف الظاهر والظاهر أن المراد بالثاني عين الأول يشهد بذلك إضافة الهدى إلى ياء المتكلم لأن ذلك هو المناسب لقوله مني هدى وأيضاً إذا كان الثاني غير الأول بأن كان أعم منه يبقى الجزاء خالياً عن الرابط له بالشرط فإنه إنما يرتبط بالشرط لو كان الثاني عبارة عن الأول لكونه حينئذٍ بمنزلة أن يقال فمن تبعه فعلى هذا يكون ذكر لفظ الهدى موضع ضميره للتشريف بالإضافة والاشعار بأن هدى الله هو الهدى كما قال عز وجل قل ﴿إن هدى الله هو الهدى﴾ وحثاً للمكلفين على الاهتداء بهداه الذي لا هدى دونه ويعضده ما قال بعض الأفاضل اتيان الهدى في الثانية من وضع الظاهر موضع المضمر للعلية فدل على أن الهدى بالنظر إلى ذاته واجب الامتناع وبالنظر إلى أنه اضيف إلى الله إضافة تشريف أحرى وأحق أن يتبع.

---

(١) وقيل الهدى مجزوم الوقوع لكن مشكوك الوقوع من حيث العقل أي العقل لم يستقل في العلم بوقوعه بل لا بد من أن يستمع النبي عليه السلام فاستعمل إن في الآية مجازاً انتهى.

قوله: (**أي فمن تبع ما آتاه مراعياً فيه ما يشهد به العقل فلا خوف عليهم فضلاً عن أن يحل بهم مكروه ولا هم ممن يفوت عنهم محبوب فيحزنوا عليه**) ولقد أضل كثير ممن تبع ما آتاه غير مراع فيه ما يشهد به العقل كالمجسمة والمشبهة لذهولهم عن مثل هذا التنبيه النبيه والعجب ممن غفل عن مراد المصنف وتوهم أن هذا مبني على مذهب المعتزلة وكم من عائب قولاً صحيحاً مع أنه واجب البيان بياناً باهراً ولو قيل المراد بالهدى الأول عام لما أتى به الرسل واقتضاه العقل فإنه أيضاً مما آتاه من الله تعالى وكرر ذلك للاهتمام وللتلذذ بذكره لم يبعد ﴿فلا خوف﴾ [البقرة: ٣٨] جملة محلها مجزوم لأنه جواب الشرط أو خبر من إذا قيل بأنها موصولة فيكون مرفوع المحل ورجح عدم كون لا عاملة في خوف فإن عملها عمل ليس قليل وأيضاً لفظة لا في ﴿ولا هم يحزنون﴾ غير عاملة لأنها لا تعمل في المعارف فجعلها غير عاملة هنا أولى للموافقة فيكون خوف مبتدأ وعليهم خبره وقرىء بالرفع وترك التنوين إما لنية الإضافة تقديراً أي خوف شيء أو على نية الألف واللام أو روما للتخفيف وقرىء بالفتح على أن لا لنفي الجنس وهو أبلغ في النفي لكن قراءة الرفع أرجح.

قوله: (**والخوف على المتوقع**) أي الخوف لا يكون إلا في المستقبل (**والحزن على الواقع**) أي على الماضي والحزن ضد السرور وهو مأخوذ من الحزن وهو ما غلظ من الأرض فكأنه ما غلظ من الهم فهو أخص من الهم وقيل كلاهما في المستقبل لكن الخوف استشعار لفقد مطلوب والحزن استشعار غم لفوت محبوب والصواب ما ذكره المصنف ثم الخوف المنفي خوف الآخرة لا خوف الدنيا وكذا المراد حزن الآخرة كما أشار إليه المصنف بقوله (**نفى عنهم العقاب وأثبت لهم الثواب**) مع التنبيه على أن المراد بنفي الخوف نفي العقاب ونفي الحزن إثبات الثواب بطريق الكناية ومن هذا قال (**على آكد وجه وأبلغه**) عطف العلة على المعلول أو العكس إذ الكناية لما كانت أبلغ من التصريح كانت أكد لكونه إثبات الشيء ببينة قوله فضلاً من أن يحل بهم الخ إشارة إلى أنهم لا يلحقهم خوف في القبر ولا عند البعث ولا عند الموقف ولا عند تطاير الكتب ولا عند الميزان ولا الصراط والمراد خوف العقاب كما عرفت وأما خوف الإجلال فلا يعمه النفي فثبوته لهم كما ورد في الخبر لا يضر المقصود.

قوله: (**وقرىء هدى على لغة هذيل**) بإبدال الألف ياء وإدغامها وهي لغة هذيل في

قوله: وأثبت لهم الثواب على آكد وجه وأبلغه وذلك بسلوك طريق الكناية حيث اثبت الثواب لهم بنفي ما يلزم زواله وهو الخوف والحزن وفيه ايهام جعل الشيء طريقاً لحصول منافيه حيث توسل بالنفي إلى الاثبات كما في قوله عز وجل: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ [البقرة: ١٧٩] فإن القصاص قتل وتفويت وقد جعل طريقاً يتوصل به إلى الحياة وهو من محسنات الكلام.

قوله: وقرىء هدى على لغة هذيل قال ابن جني هي قراءة أبي الطفيل وعيسى بن عمر الثقفي وهي لغة فاشية في هذيل وغيرهم يقلبون الألف من آخر المقصور ياء إذا أضيف إلى ياء المتكلم وقال أبو علي إن وقوع ياء المتكلم بعد الألف موضع ينكسر فيه الصحيح نحو هو ذا غلامي ولما لم يتمكنوا كسر الألف للجر قلبوها ياء.

كل ألف مقصور أضيف إلى الياء لأنه يكسر ما قبلها في الصحيح فأتوا بالياء التي هي أختها محافظة لذلك ولا يفعلون ذلك في ألف التثنية وهذه قراءة جحدر وابن إسحاق وهي شاذة كذا قيل واختير في المعطوف ﴿ولا هم يحزنون﴾ رعاية للفواصل ولم يقل ولا يحزنون للتأكيد.

قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ٣٩﴾

قوله: (**عطف على فمن تبع إلى آخره قسيم له كأنه قال ومن لم يتبع**) أي الجامع شبه التضاد والظاهر أن تعريف الموصول للجنس فيتناول من صمم على الكفر وغيرهم فخص غير المصرين بما أسند إليه وهو ﴿أصحاب النار﴾ الآية فإنه صريح في الدوام وإنما أوثر ما ذكر على فمن لم يتبع مع أنه المراد إظهاراً لكمال قبحهم بالتسجيل على كفرهم وتكذيبهم مع ما فيه من الإشارة إلى علة الحكم وإيراد الموصول بصيغة الجمع هنا للإشعار بكثرة الكفار عدداً وإن كثر الأبرار شرفاً وعدداً فلذلك اختير الجمع ﴿في لا خوف عليهم﴾ [البقرة: ٣٨] الآية وإيراد نون العظمة في آياتنا للتشديد في الوعيد قيل في قوله قسيم له نظر لأن من يتبع شامل لمن لم يبلغه الدعوة ولم يكن من المكلفين فالعدول عن الظاهر لعله لإخراج أمثالهم انتهى والجواب أن العرف في مثله يدل على كونه عالماً بطريق الاتباع وهكذا نقل هذا القائل من شراح الكشاف في سورة طه في قوله تعالى: ﴿وأضل فرعون قومه وما هدى﴾ [طه: ٧٩] حيث قالوا العرف في مثله يدل على كونه عالماً بطريق الهداية مهتدياً في نفسه لكنه لم يهد الخ وهنا كذلك فالنظم غير شامل له بل غير عام لعصاة الموحدين إذ المراد بالقسم الأول كما عرفت الفائزون المفلحون الذين لا يلحقهم بهم مكروه أصلاً كما هو مقتضى عبارة المصنف فلا يدخل العصاة في هذا القسم ولا في القسم الثاني وهو ظاهر ولم يتعرض للعصاة الذين يدخلهم الله النار للتهذيب ثم يخرجهم فيدخلهم الجنة نظيره ما قال أبو حيان الظاهر من آية ﴿فأما من أوتي كتابه بيمينه﴾ [الحاقة: ١٩] إلى آخرها إن الإنسان ينقسم إلى هذين القسمين ولم يتعرض للعصاة الذين يدخلهم الله النار نقله الفاضل سعدي في سورة الانشقاق وهذا كثير في القرآن وأصحاب جمع صاحب على خلاف القياس أو جمع صحب الذي هو جمع صاحب أو مخففة ولإشعار الصحبة بالملازمة وعدم المفارقة عبر بأصحاب النار ولما غير أول الكلام غير آخره وهو من بديع الكلام[1].

قوله: (**بل كفروا بالله**) أي لم يعتقدوا بوجوده كما هو حقه وبوحدانيته وسائر صفاته العلية (**وكذبوا بآياته**) فلا تكرار (**أو كفروا بآياته جناناً**) وقلباً إذ الكفر لكونه عدم التصديق عمل القلب (**وكذبوا بها لساناً**) فإن التكذيب لكونه عبارة عن نسبة الكذب إلى القائل فعل

---

(١) حيث لم يجيء لحقه الحزن والحزن فيه احتباك إذ التقدير فمن يتبع هداي فلا خوف عليهم ولا حزن يلحقه وهو صاحب الجنة ومن كفر وكذب لحقه الحزن والحزن وهو صاحب النار انتهى وهذا ليس بقوي.

اللسان بناء على التبادر فلا تكرار أيضاً والفرق بين الوجهين أن في الأول متعلق كفروا محذوف أي بالله كما عرفت وفي الثاني مذكور وهو بآياتنا فالفعلان متعلقان به تنازعا وأيضاً في الأول الكفر عام للقلب واللسان وكذا التكذيب وفي الوجه الثاني الكفر خاص بالقلب والتكذيب باللسان وقد عرفت سره واندفع للتكرار لعكسه **(فيكون الفعلان متوجهين إلى الجار والمجرور)**.

قوله: **(والآية في الأصل العلامة الظاهرة وتقال للمصنوعات من حيث إنها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكن طائفة من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل)** المراد بالعلامة الظاهرة ما إذا علم علم منه شيء آخر لملازمة شيء آخر سواء كان في المحسوسات كالطريق فمن علم الطريق علم أنه يوصل إلى مطلوب أو في المعقولات كالمصنوع فمن أدرك المصنوع من حيث إنه مصنوع علم أنه لا بد له من صانع موجد ولم يتعرض المصنف للمحسوسات لظهورها قوله ولكل طائفة أي وتقال الآية لطائفة من كلمات في الشرع لوجود المناسبة بينه وبين المعنى اللغوي والمراد بالفصل فصل النبي عليه السلام لأن الآية توقيفية موقوفة على السماع لا مجال للقياس فيه كما صرح به المصنف في أواخر تفسير ألم نقل عن ابن الأنباري وفي آية القرآن قولان فقيل إنها بمعنى العلامة لأنها علامة لانقطاع الكلام الذي بعدها عن الذي قبلها قال الأخوص من رسم آيات عفون ومنزل قديم عفته الأعاصر محول وقيل هي بمعنى الجماعة لأنها جماعة من القرآن وطائفة من الحروف وعطف طائفة من الحروف للتنبيه على أن المراد بجماعة من القرآن أعم من جماعة الكلمات والحروف فلا إشكال بمثل ﴿مدهامتان﴾ [الرحمن: ٦٤] فإنها جماعة من الحروف وإن كانت كلمة واحدة وأما مثل ق و ن وصاد فليست بآية على الأصح وقول المصنف إشارة إلى القول الثاني فلا يعرف وجه ما قاله البعض من أنه وقول المصنف من حيث إنها تدل الخ إشارة إلى القول الأول وقوله لكل طائفة إشارة إلى القول الثاني فكان عليه أن يميز بين القولين ولذلك اعترض عليه بأنه لم يصب في خلطهما فإن الأول ناظر إلى الآيات العقلية والثاني إلى الآيات النقلية والظاهر كما أشرنا إليه أنه معنى شرعي للآيات القرآنية وتسميته حادثة بعد نزول القرآن وبعضهم اعتبر فيه المعنى اللغوي فقال إنها

قوله: فيكون الفعلان متوجهين إلى الجار والمجرور يعني على الوجه الثاني يتعلق بآياتنا على كل واحد من فعلي الكفر والتكذيب يكونان عاملين فيه على التنازع على اختلاف الجهتين بخلاف الوجه الأول فإن بآياتنا على ذلك التقدير متعلق بكذبوا فقط ومتعلق كفروا مقدر ولذا قدره بقوله: ﴿كفروا بالله﴾ [البقرة: ٦].

قوله: من حيث إنها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته أما دلالتها على وجود الصانع فلأنها أمور ممكنة ليس وجودها من ذاتها وكل ممكن محتاج إلى المؤثر وأما دلالتها على علم صانعها وقدرته فلأنها آثار وأفعال متقنة روعي فيها صنوف الحكمة وكل فعل كذلك لا يصدر عن فاعله إلا عن علم بالغ وقدرة كاملة.

بمعنى العلامات لأنها علامة لانقطاع الكلام الذي بعدها مما قبلها واختاره مولانا أبو السعود ولكن لا وجه لانقطاع ما بعدها عما قبلها لأن كثيراً من المفسرين لا سيما صاحب الكشاف بينوا اتصال ما بعد الآية بما قبلها فلا وجه لكونها علامة للانفصال المذكور ولهذه النكتة الرشيقة لم يلتفت إليه المصنف واعتبار المعنى اللغوي في المعنى الاصطلاحي ليس بلازم ألا يرى أن بعضهم قال سميت آية لأنها عجب يتعجب من إعجازه ولم يلتفت إلى معنى العلامة على أنه يمكن أن يقال إنها علامة للامتياز المذكور.

قوله: **(واشتقاقها)** أي الآية مطلقاً أي أخذها فإن الأخذ كما عرفت جار في الجوامد أيضاً **(من أي)** بالتشديد **(لأنها)** أي الآية والعلامة **(تبين أيا)** أي شخصاً **(من أي)** من شخص أو لأنها تبين بعضاً من بعض عاقلاً أو غير عاقل من التبيين أو من الإبانة والمراد أن ما يجاب بالسؤال بأي يبين أيا أي بعضاً من بعض ففيه مسامحة لظهور المراد فإذا قيل أيهم جاءك يجاب بذكر شخص وإذا قيل أي الأجناس عندك يجاب بالكتاب أو الثياب أو الدواب بذكر نوع فما يجاب به لا يختص بالشخص.

قوله: **(أو من آوى إليه)** أي رجع إليه لأن العلامة يرجع إليها لمعرفة ذي العلامة ولهذا نقل عن سيبويه موضع العين من الآية وأو لأن ما كان موضع العين وأو واللام ياء أكثر مما موضع العين واللام منه ياآن **(وأصلها)** ووزنها **(آية)** إن قيل باشتقاقها من أي **(أو أوية كتمرة فأبدلت عينها ألفاً على خلاف القياس)** لأنه إذا اجتمع حرفا علة أعل الآخر لأنه محل التغيير قوله **(أو أيية)** بفتحات قلبت الياء الأولى ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها على خلاف القياس لما مر **(أو أوية)** بالفتحات هذا على ما اختاره سيبويه من أن موضع العين من الآية وأو لما ذكر آنفاً والأول وهو أيية مختار أبي البقاء لأن فاءها همزة وعينها ولامها ياآن لأنها من يايا القوم إذا أجمعوا فأعلت أي أيية وأوية كإعلال باع في الأول وقال في

قوله: واشتقاقها من أي لأنها أي لأن الآيات تبين أياً من أي أي تبين أي شيء من أي شيء والتنوين عوض عن المضاف إليه والمراد أنها تبين شيئاً من شيء وتميزه منه وأي اسم مبهم معرب ليستفهم به تقول أيهم أخوك وأيهم يكرمني أكرمه وقد يكون بمنزلة الذي فيحتاج إلى صلة تقول أيهم في الدار أخوك وقد يكون نعتاً تقول مررت برجل أي رجل ومررت بامرأة أي امرأة قوله ومن آوى إليه أي رجع إليه وأصلها آية وأصل الآية آية على تقدير اشتقاقه من آي أو أوية على تقدير اشتقاقه من آوى إليه.

قوله: فأبدلت عينها على غير قياس أي ابدلت عينها ألفاً على تقدير كونه ياء أو واواً على خلاف القياس فإن القياس أن لا يقلب الواو والياء ألفاً إذا كانتا ساكنتين سكوناً أصلياً.

قوله: أو أوية أو أيية كرمكة قال الجوهري الآية العلامة والأصل أوية بالتحريك قال سيبويه موضع العين من الآية واو لأن ما كان موضع العين واواً واللام ياء أكثر مما موضع العين واللام منه ياءان مثل شويت أكثر من حييت وقال الفراء هي من الفعل فاعلة وإنما ذهبت منه اللام ولو جاءت تامة لجاءت آيية ولكنها خففت فقوله أو ايية كقائلة على قول الفراء.

الثاني على خلاف القياس لما عرفت من إعلال الأخير هو القياس (**كرمكة**) انثى البراذين أو الفرس الأنثى (**فأعلت**).

قوله: (**أوائية**) على وزن فاعلة (**كقائلة**) فالقياس الإدغام إذ الأصل أيية بالياءين قلبت الياء الأولى همزة (**ثم حذفت الهمزة تخفيفاً**) فصار آية أو أصلها أوية قلبت الواو همزة فحذفت تخفيفاً وكذا قائلة قلبت ياؤه همزة إن قبل من القيلولة أو قلبت واوه همزة فحذفت إن كان من القول فالتشبيه بالنظر إلى الاحتمالين وهذا الأخير مذهب الكسائي وهذا مذهب آخر وهو أن أصلها آتية وقدم اللام وأخر العين ولم يتعرض له لأنه ضعيف جداً فهذه ستة مذاهب لا يخلو واحد منها من الشذوذ ولهذا لم ينبه المصنف على ما هو راجح إلا بالتقديم.

قوله: (**والمراد بآياتنا الآيات المنزلة أو ما يعمها والمعقولة**) قدمه لأن التكذيب هو الملائم لها بل الإنكار أيضاً مناسب لها إلا أن ينزل المعقول منزلة الملفوظ فكان المصنوع بقول الله تعالى واحد لا شريك له والمعجزة بقول إن النبي عليه السلام حق فالكافر يكذبه وينكره ولهذا قال أو ما يعمها والمعقولة ولا يخفى أنه تكلف بل تعسف فالأولى أن معنى تكذيب الآيات المعقولة وإنكارها الإعراض عنها كقوله تعالى: ﴿وكأين من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون﴾ [يوسف: ١٠٥] لا يتفكرون فيها ولا يعتبرون بها فحينئذٍ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز أو اختيار عموم المجاز.

قوله: (**تنبيه**) وسم هذا البحث بالتنبيه لأن وهن تمسك الحشوية وظهور حسن ما ذكر في الجواب بمنزلة البديهي لكن لإمكان الغفلة عن ذلك نبه عليه فقال تنبيه ثم حاول بيانه فقال (**وقد تمسك الحشوية بهذه القصة**) ولم يقل واستدلوا بهذه الخ تنبيهاً على ضعفه الحشوية قوم يجوزون أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل وتطلق على الذين قالوا الدين يتلقى من الكتاب والسنة وهو المناسب هنا قال في المواقف ومنهم أي من الفرقة الجبرية المشبهة الحشوية وترهاتهم مذكورة في المواقف وقرىء بإسكان الشين لأن منهم المجسمة والجسم محشو ونقل عن ابن السبكي في شرح أصول ابن الحاجب الحشوية طائفة ضلوا عن سواء السبيل وعميت أبصارهم يجرون آيات الله تعالى على ظاهرها ويعتقدون أنه المراد سموا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري رحمه الله تعالى فوجدهم يتكلمون كلاماً فقال ردوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة فنسبوا إلى حشافهم حشوية بفتح الشين انتهى والحاصل أنهم من الفرقة الجبرية من الفرق الضالة وأنهم مع ما نقل منهم جوزوا صدور الكبيرة عن الأنبياء عليهم السلام عمداً بعد النبوة ومراد المصنف الرد عليهم بعد نقل شبهاتهم الكاسدة في التجويز المذكور وأما عندنا فالمختار أنه لم يصدر عن النبي حال النبوة ذنب البتة لا الكبيرة ولا الصغيرة كذا قيل والتفصيل في الكلام (**على عدم عصمة أنبياء عليهم السلام من وجوه**).

قوله: (**الأول إن آدم عليه السلام كان نبياً**) أي قبل هبوطه لأنه تعالى خاطبه والخطاب منه خاص بالأنبياء عليهم السلام ولا نبي غيره والدعوة إلى الغير ليس بلازم كزيد بن نفيل فإنه نبي على رواية ولم يؤمر بالتبليغ إلى الغير ولو سلم فحواء أمنا رضي الله تعالى عنها كافية

في الدعوة (**وارتكب المنهي عنه والمرتكب له عاص والثاني أنه جعل بارتكابه من الظالمين**).

قوله: والظالم ملعون لقوله تعالى: ﴿ألا لعنة الله على الظالمين﴾ [هود: ١٨] هذا بطريق النقل من الحشوية الظالمين ولا ضير في نقل الكفر بل لا بد في بعض المواضع من التصريح به ليلائم الدليل للمدعي ألا يرى قولهم لقوله تعالى: ﴿ألا لعنة الله على الظالمين﴾ [هود: ١٨] فإنه لو لم يصرح ما ذكر لانتفت الملائمة بين المدعي والدليل وهذا كله على زعمهم الفاسد فلا وجه للإشكال بأن فيه من الإفراط في الجرأة ما لا يخفى.

قوله: (**والثالث أنه تعالى أسند إليه العصيان والغي**) وإن لم يكن صريحاً في الكبيرة لكن بانضمام الغي يظهر كونه كبيرة على أن قوله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم﴾ [الجن: ٢٣] الآية يدل بظاهره على أن العصيان كبيرة وعبارة عنها حيثما ذكر وهذا أيضاً على رأيهم الباطل فقال: ﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾ [طه: ١٢١].

قوله: (**والرابع أنه لقنته التوبة وهي الرجوع عن الذنب والندم عليه والخامس اعترافه بأنه خاسر لولا مغفرة الله إياه بقوله تعالى: ﴿وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾** [الأعراف: ٢٣] **والخاسر من يكون ذا كبيرة والسادس أنه لو لم يذنب لم يجر عليه ما جرى والجواب من وجوه**) ولا توبة إلا عن الكبيرة لأن الصغائر مغفورة عن مجتنبي الكبائر.

قوله: (**الأول أنه لو لم يكن نبياً حينئذ**) أي لاءم إنه كان نبياً قبل خروجه من الجنة والمصنف لم يكن جازماً في عدم نبوته بل مانع بطلب الدليل عليه يرشدك إليه قوله (**والمدعي مطالب بالبيان**).

قوله: (**والثاني أن النهي للتنزيه وإنما سمي ظالماً وخاسراً لأنه ظلم نفسه وخسر حظه بترك الأولى له فأما إسناد الغي والعصيان إليه فسيأتي الجواب عنه في موضعه إن شاء الله تعالى**) أي سلمنا أنه عليه السلام كان نبياً حينئذ لكن لاءم إن نهى لا تقربا للتحريم بل للتنزيه وهذا بطريق المنع فلا يضر ما سبق من أن النهي للتحريم ألا يرى أنه سلم كونه للتحريم فأجاب بوجه آخر وهذا البحث على هذا الأسلوب متداول بين ذوي الألباب حسماً لمادة الإشكال بحيث لا يبقى المجال للسؤال (**قوله وإنما سمي**) الخ استئناف لأنه ظلم نفسه لا غيره وخسر حظه كالبيان لقوله ظلم نفسه بترك الأولى له فإن الأولى له ولامتثاله من الأنبياء الاجتناب عن النهي وإن كان تنزيهاً لما سيجيء من قوله وإن حط عن الأمة الخ فلا نسلم أن كل ظالم بعيد عن الرحمة بل هو الظالم الذي يرتكب الكبيرة لا سيما الشرك فما

قوله: والمدعي مطالب بالبيان أي ومن يدعي أن آدم حين ارتكب المحظور نبي فعليه البينة والإثبات.

قوله: فأما إسناد الغي والعصيان إليه فسيأتي الجواب عنه في موضعه إن شاء الله تعالى قال هناك وفي النعي عليه بالعصيان والغواية مع صغر زلته تعظيم للزلة وزجر بليغ لأولاده عنها.

استدلوا به من قوله تعالى: ﴿ألا لعنة الله على الظالمين﴾ [هود: ١٨] مختص بالكافرين الذين يصدون عن سبيل الله ولا يتناول مثل هذا الظالم قوله فسيأتي الجواب عنه في سورة طه حيث قال هناك وفي النعي عليه بالعصيان والغواية مع صغر زلته تعظيم للزلة وزجر بليغ لأولاده عنها انتهى وجه الزجر أنه إذا استعظم الصغير من الشخص الكبير فكيف بالكبير من الصغير فاضمحل اشكالهم الثالث كما اندفع الثاني والخامس بقوله وإنما سمي ظالماً.

قوله: (وإنما أمر بالتوبة تلافياً لما فات عنه) وليهذب أتم التهذيب عدي فات بعن لتضمنه معنى ذهب وإلا فهو متعد بنفسه كما يقال من فاتت الصلاة الخ فاندفع الإشكال الرابع.

قوله: (وجرى عليه ما جرى معاتبة له على ترك الأولى) لا إهانة له فإن ترك الأولى سيئة بالنسبة إليه كما قيل حسنات الأبرار سيئات المقربين ووفاء بما قاله من جعله خليفة في الأرض إذ لم يخرج من الجنة لم يكن خليفة في الأرض وقد أخبر الله تعالى أنه جعل خليفة إياه وأولاده وقضى في الأزل وعلم أنه كذلك فلا مجال لخلافه ولذلك قال عليه السلام احتج آدم وموسى عليهما السلام فقال موسى عليه السلام يا آدم أنت أبونا الذي خيبتنا وأخرجتنا من الجنة فقال آدم أنت موسى اصطفاك الله تعالى بكلامه وخط لك التورية بيده أتلومني على أمر قدره الله تعالى على قبل أن يخلقني بأربعين سنة فحج آدم موسى خرجه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه نقله الإمام الصغاني فإدخاله الجنة وأمره بالسكنى فيه والإباحة في الأكل ثم إخراجه أمر مفوض علمه وما فيه من الحكمة إلى الله تعالى لا يحسن الاشتغال بالبحث عنه وغاية ما أدركناه من الحكمة في ذلك أن آدم عليه السلام وحواء رضي الله عنها لما شاهدا نعيم الجنة وما فيها من الكرامة والسرور والبهجة والروضات والبقاع الطيبات ثم أخرجا عن ذلك المنصب الأنيق والنعم الرشيق بذلاً وسعهما واجتهدا في المبرات وارتكاب المكاره ورفض الشهوات حتى ينالان هما وأولادهما إلى روضات الجنات النعيم وأطيب مقام كريم **(ووفاء بما قاله للملائكة قبل خلقه)**.

قوله: (والثالث أنه فعله ناسياً لقوله تعالى ﴿فنسي ولم نجد له عزماً﴾[طه: ٨٨]) يعني سلمنا أن النهي للتحريم وهذا ما وعدنا من أن المصنف سلم كونه للتحريم وأجاب بأنه لا يلزم من ارتكابه ما ذكره الحشوية وإنما يلزم ذلك لو فعله عمداً وذا ممنوع بل فعله ناسياً لقوله تعالى: ﴿ولقد عهدنا إلى آدم﴾ [طه: ١١٥] أي ولقد أمرناه من قبل هذا الزمان

قوله: تلافيا لما فات أي تداركا لما فات عنها من الانتهاء بالنهي.

قوله: وما جرى عليه ما جرى جواب سؤال عسى يرد ههنا بأن قيل إذا تاب آدم عن ذنبه وتاب الله عليه وعفى فمن أين جرى عليه ما جرى من نزع لباس الجنة عنه والإخراج من دار السلام والإهباط منها إلى الأرض.

قوله: ووفاء بما قاله للملائكة وهو قوله للملائكة ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ [البقرة: ٣٠] فإن الموعود به قبل خلقه جعله خليفة في الأرض وذلك إنما هو بخروج آدم من الجنة وهبوطه منها إلى الأرض.

فنسي العهد ولم يعن به حتى غفل عنه واغتر بقول الشيطان أو ترك ما وصى به من الاحتراز عن الشجرة ولم نجد له عزماً تصميم رأي وثبات على الأمر إذ لو كان ذا عزيمة وتصلب لم يزله الشيطان ولم يستطع له تغريره ولعله ذاك في بدء أمره قبل أن يجرب الأمور وقيل عزماً على الذنب لأنه أخطأ ولم يتعمد وهذا المعنى الأخير هو المناسب لهذا المقام وبه يتم المرام وإنما مرضه في سورة طه لأن المقصود هناك غير هذا المطلوب.

قوله: (ولكنه عوتب بترك التحفظ عن أسباب النسيان ولعله وإن حط عن الأمة) جواب عن أن النسيان لا يعاتب عليه فلو كان نسياناً لما عوتب عليه التحفظ التيقظ وعدم الغفلة وعن هذا يؤاخذ القاتل خطأ في حكم الدنيا لترك التيقظ مع أن الخطأ والنسيان مرفوعان عن هذه الأمة مع الاختلاف في الأمم السالفة ولهذا قال المصنف ولعله وإن حط عن الأمة بكلمة الترجي وإن الوصلية تنبيهاً على أن حطه عن الأمة مطلقاً غير ثابت قطعاً إذ الظاهر أن هذا من خصائص هذه الأمة كما روي في الصحيحين رفع عن أمتي الخطأ والنسيان لكن التخصيص بهذه الأمة لا ينافي تحققه في الأمم الخالية أما عندنا فلأنه لا مفهوم وأما عند الشافعي فلأن في التخصيص فائدة غير مفهوم المخالفة وهو بيان شرف هذه الأمة وأن شريعتهم السهلة البيضاء ومثل هذه الفائدة إن اعتنى بها فلا مفهوم وإلا فالمفهوم معتبر وعن هذا أشار المصنف إلى الاحتمالين بالاعتبارين.

قوله: (لم يحط عن الأنبياء عليهم السلام) عم الكلام **(لعظم قدرهم)** إلى الرسل كافة تتميماً للفائدة وتكميلاً للقاعدة لكن الظاهر عدم الحط بالمؤاخذة الدنيوية دون الأخروية وأما في الأمة فمؤاخذة في الدنيا في بعض دون بعض كالقتل خطأ والأكل خطأ في صوم رمضان والخطأ والنسيان سيان وإن كان بينهما فرق في الجملة.

قوله: (لقوله عليه السلام أشد الناس بلاء الأنبياء) حمل البلاء على المضائق الدينية والعمل بالعزيمة والمؤاخذة بالأمور المحقرة المعفوة عن الذوات الحقيرة وله احتمال آخر لا يناسب هذا المقام **(ثم الأولياء)** كلمة ثم للتراخي الرتبي وخلاصته معنى الفاء الخ ولذا قال عليه السلام **(ثم الأمثل)** أي الأشبه بهم في الطاعات وترك الشهوات **(فالأمثل)** بالفاء تنبيهاً على ما ذكرنا.

قوله: (أو أدى فعله إلى ما جرى عليه على طريق السببية المقدرة دون المؤاخذة

قوله: لم يحط عن الأنبياء هذا إن ثبت أن آدم حين تناوله من الشجرة نبي وهو غير معلوم ولعل في قوله ولعله وإن حط إيماء إلى ذلك قوله أو أدى فعله عطف على فعله في قوله إنه فعله ناسياً أو فعله لكن زلته هذه مع كونها صغيرة غير موجبة مؤاخذة عليها إلى ما جرى عليه على وجه السببية لا على وجه المؤاخذة على الذنب كمن تناول سماً من غير علم بأنه قاتل فأثمر تناوله القتل والذنوب كالسموم قد تؤدي بطريق السببية إن لم تتدارك بما جانيها إلى تلف وهلاك أو إلى شدة وبلاء كما أن السموم إذا تنولت ولم تعالج تؤدي إلى الردي والبلاء.

كتناول السم على الجهل بشأنه) أو أدى عطف على قوله عوتب أي سلمنا أن النهي للتحريم وفعله ناسياً لكنه أدى فعله أي ترتب ما جرى عليه ذلك الفعل ليس على سبيل المؤاخذة حتى يشترط أن يكون على سبيل الاختيار بل على طريق مجرد السببية العادية المقدرة كتناول السم على الجهل بشأنه فإن تناوله يؤدي إلى الهلاك وإن كان خطأ قيل فإن الشيء قد يقدر سبباً يفضي إلى شيء مضر في الدنيا ثم ينهى عن مباشرة ذلك السبب فتكون مباشرته مضرة في الآخرة أيضاً حتى إذا باشره أحد عمداً يلحقه الضرران وإذا باشره ناسياً يلحقه الضرر الخ الضرر الدنيوي فقط والأكل من الشجرة من هذا القبيل فلما باشره ناسياً لحقه الضرر الدنيوي على الطريق المذكور انتهى قال المصنف في أواخر هذه السورة الكريمة فإن الذنوب كالسموم فكما أن تناولها يؤدي إلى الهلاك وإن كان خطأ فتعاطي الذنوب لا يبعد أن يفضي إلى العقاب وإن لم يكن عزيمة لكنه تعالى وعد بالتجاوز عنه رحمة وفضلاً انتهى فعلم منه ضعف ما قيل هنا فإن الهلاك يترتب على شرب السم بلا مدخلية شيء أصلاً وهنا ليس كذلك فإن تناول أكل الشجرة لا يؤدي إلى الخروج عن الجنة طبعاً واضطراراً كترتب الإحراق على مس النار بل خروجه بإخراج الله تعالى وشتان ما بين المطلبين وبون بعيد فيما بين المسلكين فالأحسن إسقاط قوله أو أدى فعله الخ فلا تغفل قوله **(لا يقال إنه باطل لقوله تعالى: ﴿ما نهاكما ربكما﴾** [الأعراف: ٢٠] **﴿وقاسمهما﴾** [الأعراف: ٢١] **الآيتان لأنه ليس فيهما ما يدل على أن تناوله حين ما قاله إبليس فلعل مقاله أورث فيه ميلاً طبيعياً ثم إنه كف نفسه عنه مراعاة لحكم الله تعالى إلى أن نسي ذلك وزال المانع فحمله الطبع عليه)** قوله لا يقال إنه أي الوجه الثالث باطل لأن آدم ليس بناس حين تناول من الشجرة وأما قوله تعالى: ﴿فنسي﴾ [طه: ٨٨] فمحمول على غير ذلك توفيقاً بين الآيتين لأن قوله تعالى: ﴿ما نهاكما﴾ [الأعراف: ٢٠] الآية يدل على أن آدم عليه السلام متذكر حين التناول فلا مساغ للجمع بين التذكر والنسيان والتذكر من العدو والنهي والتأكيد بالقسم محقق فلا نسيان قوله لأنه الخ جواب عن الإشكال المذكور وتقريره واضح إلا أنه قيل عليه هذا توجيه حسن لو كان بين التذكر والنسيان طول عهد وهو غير معلوم كيف وقد روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج والجواب أنه لو سلم صحة هذه الرواية فلا بعد في اجتماع التذكر والنسيان في يوم واحد بل في مدة قليلة منه قوله **(والرابع أنه عليه السلام أقدم عليه**

قوله: أو الإشارة عطف على اسم إن أي أو ظن أن الإشارة بهذه في قوله عز وجل ﴿ولا تقربا هذه الشجرة﴾ [البقرة: ٣٥] إلى الشجرة الواحدة بالمشخصة المتعينة من النوع فتناول شجرة أخرى من ذلك النوع غير ما أشير إليه من الشجرة المعينة والحال أن المراد المشار إليها النوع مثل ما في حديث الحرير والذهب فورد على هذا أنه ح غير مستحق للعقوبة لأن خطأ المجتهد لا يوجب تبعة بل للمخطىء في الاجتهاد أجر وللمصيب أجران فكيف جرى عليه ما جرى فدفعه بأنه جرى عليه تفظيعاً لشأن الخطيئة ليجتنبها أولاده أقول فيه نظر لأن إذلال البريء عن الذنب ليكون ذلك زجراً وعظة لآخرين ليس من شأن الكريم.

بسبب اجتهاد أخطأ فيه فإنه ظن أن النهي للتنزيه أو الإشارة إلى عين تلك الشجرة فتناول من غيرها من نوعها وكان المراد بها الإشارة إلى النوع كما روي أنه عليه الصلاة والسلام أخذ حريراً وذهبا بيده وقال هذان حرام على ذكور أمتي حل لإناثها وإنما جرى عليه ما جرى تفظيعاً لشأن الخطيئة ليجتنبها أولاده).

قوله: (والرابع) أي الجواب الرابع من الوجوه الأربعة وهذا أيضاً بناء على تسليم أنه نبي حينئذ وأن النهي للتحريم وأنه فعله عامداً بلا نسيان لكن لا يلزم ما ذكره الخصم **(لأنه أقدم عليه بسبب اجتهاد)** الخ وعدم إصابته في الاجتهاد لأحد الأمرين فإنه عليه السلام ظن أن النهي للتنزيه منشأ الظن أن النهي عن أكل شيء يكون كثيراً ما لأمر طبي لا ديني مع أن استعماله في التنزيه شائع وعلى هذا الجواب يحمل النسيان على نسيان العهد غير ذلك النهي فلا مجاز في النسيان ولا حاجة إلى القول بأن المراد نسيان كون النهي للتحريم على أن يكون عالماً بكون النهي للتحريم أولاً ثم يكون ناسياً لذلك بل لا وجه له إذ الاجتهاد آب عنه قوله أو الإشارة إلى عين تلك الشجرة إذ المتبادر الأصل هو الإشارة إلى الشخص وهذا الجواب أظهر من الأول وكان المراد بها الإشارة إلى النوع بدلالة المعاتبة فحينئذ يكون المراد بقوله تعالى: ﴿ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة﴾ [الأعراف: ٢٠] الإشارة إلى النوع أيضاً كما روي الخ وسيجيء وقد مر التفصيل في قوله تعالى: ﴿هذا الذي رزقنا من قبل﴾ [البقرة: ٢٥] الآية وإنما جرى عليه ما جرى مع أن الخطأ في الاجتهاد معفو عنه تفظيعاً لشأن الخطيئة لما فيه من التنبيه على أنها إذا عوتب عليها بالاجتهاد فكيف إذا لم يكن بالاجتهاد مع أن الخطأ في الاجتهاد وإن حط عن الأمة لم يحط عن الأنبياء عليهم السلام يعين ما ذكر سابقاً ألا يرى أنه عليه السلام نزل عليه قوله تعالى: ﴿لولا كتاب من الله سبق لمسكم﴾ [الأنفال: ٦٨] الآية مع أن أخذ الفداء من الأسارى بالاجتهاد واختار المصنف أن الاجتهاد للأنبياء عليهم السلام واقع وعدم إصابتهم فيه جائز وكلا الأمرين متنازع فيهما بين العلماء والصحيح ما اختاره المصنف لكن الأنبياء عليهم السلام لا يقرون على الخطأ بل ينبهون عليه والتنبيه هنا بالإهباط عن الجنة وفيه نوع بعد بالنسبة إلى الأجوبة السابقة فتأمل والمستفاد من كلامه أن المختار عنده كون آدم عليه السلام نبياً قبل خروجه من الجنة وأن النهي يجوز أن يكون للتحريم وللتنزيه لكن التحريم هو الراجح المختار كما صرح به في تفسير ﴿ولا تقربا هذه الشجرة﴾ [البقرة: ٣٥] الآية ولله دره ما أحسن البحث والجواب حيث منع أولاً وسلم ما منعه ثانياً كما هو المقرر في الطبع السليم والنظر القويم قوله وفيها دلالة على أن الجنة مخلوقة وإنها في جهة عالية وإن التوبة مقبولة[1] وإن متبع

قوله: وفيها دلالة على أن الجنة مخلوقة هذه الدلالة مستفادة من قوله عز وجل: ﴿اسكن

---

(١) وإن متبع الهدى مأمون العافية دل عليه قوله تعالى: **﴿فلا خوف عليهم﴾** الآية وأنه مؤبد في الجنة ولم يتعرض له لما سبق توضيحه في قوله تعالى: **﴿وبشر الذين آمنوا﴾** الآية وأيضاً ليس هنا ما يدل عليه.

الهدى مأمون العاقبة قوله (وفيها) في أي الآيات المذكورة من قوله ﴿وقلنا يا آدم اسكن﴾ [البقرة: ٣٥] إلى قوله ﴿خالدون﴾ [البقرة: ٣٩] دلالة وإن لم تكن قطعية في بعضها فإن كون الجنة مخلوقة متنازع فيه ودليل الطرفين مستوفى في علم الكلام وإن التوبة مقبولة أي إذا قارن شرطها وعدم الجزم بقبولها لانتفاء الجزم بتحقق شروطها.

قوله: (وإن عذاب النار دائم) بدوام المعذب فيها ولذا قال **(والكافر فيه مخلد)** أي مؤبد إذ الخلود وإن كان عاماً لغير الدوام لكن المراد هنا الدوام بالإجماع وقد قيد في بعض الآية بأبداً فالمطلق محمول على المقيد في مثل هذا اتفاقاً **(وإن غيره لا يخلد فيه)** أي لا يؤبد **(فيه لمفهوم قوله تعالى: ﴿هم فيها خالدون﴾)** [البقرة: ٣٩] قوله وإن غيره أي غير الكافر من عصاة الموحدين لا يخلد أي لا يؤبد بمفهوم قوله تعالى: ﴿هم فيها خالدون﴾ [البقرة: ٣٩] فإنه يفيد الحصر نقل عن الكشاف أنه قال في قوله تعالى: ﴿كلا﴾ إنها كلمة هو قائلها يفيد العصر لكن ظاهر كلام المصنف أن عدم خلود غيره مستفاد بطريق مفهوم المخالفة كما هو مذهبه سواء أفاد القصر أو لا نعم يحتاج صاحب الكشاف إلى ادعاء إفادة القصر في بيان المطلب المذكور.

قوله: (واعلم أنه سبحانه لما ذكر دليل التوحيد والنبوة والمعاد) لما ذكر رحمه الله تعالى الارتباط بين الآيات من أول السورة إلى هنا وكان ربط قوله تعالى: ﴿يا بني إسرائيل﴾ [البقرة: ٤٠] إلى ما قبله خفياً حاول بيان ربطه بما قبله فقال واعلم أنه تعالى لما ذكر دلائل التوحيد وهي من قوله: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم﴾ [البقرة: ٢١] الآية إلى قوله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب﴾ [البقرة: ٢٣] ودليل النبوة من قوله تعالى: ﴿وإن كنتم

أنت وزوجك الجنة﴾ [البقرة: ٣٥] فإن السكون في الجنة لا يتصور بدون وجودها.

قوله: وإنها في جهة عالية هذا المعنى إفاده قوله عز وعلا ﴿اهبطوا منها﴾ [البقرة: ٣٨] فإن الهبوط إنما هو من علو إلى أسفل.

قوله: وإن التوبة مقبولة هذا مستفاد من قوله عز وجل: ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه﴾ [البقرة: ٣٧] ومعنى قوله وإن متبع الهدى مأمون العاقبة مستفاد من قوله: ﴿فمن تبع هداي فلا خوف عليهم﴾ [البقرة: ٣٨] الآية ومعنى قوله وإن عذاب النار دائم والكافر فيه مخلد من قوله ﴿والذين كفروا﴾ إلى قوله ﴿هم فيها خالدون﴾ ومعنى قوله وأن غيره لا يخلد فيه من طريق القصر الذي أفاده قوله: ﴿هم فيها خالدون﴾ [البقرة: ٣٩].

قوله: واعلم أنه تعالى الخ بيان لوجه ارتباط قوله عز وجل: ﴿يا بني إسرائيل﴾ [البقرة: ٤٠] الخ من حيث المعنى بما قبله من الآيات المتقدمة وأنه ليس بأجنبي منها وتقرير أن الآيات المتقدمة دلت على التوحيد والنبوة والمعاد فالتوحيد مدلول قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم﴾ [البقرة: ٢١] إلى قوله: ﴿فلا تجعلوا لله أنداداً﴾ [البقرة: ٢٢] والنبوة مضمون آية التحدي أعني قوله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا﴾ [البقرة: ٢٣] الآية فإنه ثبت إعجاز القرآن وبإعجازه ثبت صدق دعوى من أتى به في أنه نبي مرسل من عند الله تعالى والمعاد منطوق قوله عز وجل: ﴿كيف تكفرون بالله﴾ [البقرة: ٢٨] إلى قوله: ﴿ثم إليه ترجعون﴾ [البقرة: ٢٨] قوله تقريراً لها وتأكيداً علة لقوله عقبها

في ريب﴾ [البقرة: ٢٣] إلى قوله تعالى: ﴿وأولئك هم الخاسرون﴾ [البقرة: ٢٧] ودليل المعاد قوله تعالى: ﴿كيف تكفرون﴾ [البقرة: ٢٨] إلى قوله: ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ [البقرة: ٢٩] كما بينه المصنف هناك حيث قال واعلم إن صحة الحشر الخ في سياق قوله تعالى: ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ [البقرة: ٢٩] وقرر أكثر أرباب الحواشي إلى أن دلائل النبوة من قوله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب﴾ [البقرة: ٢٣] إلى قوله ﴿إن كنتم صادقين﴾ [البقرة: ٢٣] ودلائل المعاد من قوله: ﴿فاتقوا النار التي﴾ [البقرة: ٢٤] الآية إلى قوله تعالى: ﴿ولهم فيها أزواج﴾ [البقرة: ٢٥] الآية وهذا لا يلائم تقرير المصنف هناك مع أنه يلزم من ذلك أن لا مدخل لبعض الآيات المذكورة في الدلالة على التوحيد والنبوة والمعاد **(وعقبها تعداد النعم العامة تقريراً لها وتأكيداً)** قوله وعقبها تعداد أي بتعداد النعم منصوب بنزع الخافضية وإن قرىء عقبها بالتخفيف فتعداد النعم فاعله لكن عطفه على ذكر آب عنه إذ فاعل ذكر ضمير راجع إليه تعالى فيجب في المعطوف ضمير راجع إليه تعالى فالصواب تشديده من التفعيل يقال عقبه فلان إذا جاء على عقبه ثم تعديته إلى المفعول الثاني بالباء ويقال عقبه بالشيء إذا جعل الشيء على عقبه وهنا المراد هو هذا الأخير لما عرفت لكن حذف الباء ونصب على نزع[1] الخافضية وتعدادها منتزع من قوله تعالى: ﴿كيف تكفرون بالله﴾ [البقرة: ٢٨] الآية هنا كما فصله المصنف بقوله في كل موضع بيان نعمة أخرى مرتبة على الأولى ثم قال تعداد لنعمة ثالثة قال في قوله تعالى: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا﴾ [البقرة: ٣٤] الآية وهي نعمة رابعة وتعقيب تعداد النعم المذكورة بتلك الدلائل باعتبار المجموع من حيث المجموع وإن كانت النعمة الأولى والدلائل مستفادة من قوله ﴿كيف تكفرون بالله﴾ [البقرة: ٢٨] إلى قوله ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ [البقرة: ٢٩] كما يقتضيه كلام المصنف فيما سبق حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ [البقرة: ٢٩] وأشار إلى برهان أن مواد الأبدان قابلة للجمع والحياة هو قوله تعالى: ﴿وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم﴾ [البقرة: ٢٨] وقد قال في أول الآية ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض﴾ [البقرة: ٢٩] الآية بيان نعمة أخرى فتداخل دلائل المعاد وتعداد النعم فلا جرم أن المراد بتعقيبها باعتبار المجموع من حيث المجموع هكذا ينبغي أن يقرر هذا المقام ولقد تساهل[2] بعض المحشيين في تبيين هذا المرام.

وقوله فإنها من حيث إنها حوادث وما عطف عليه من قوله من حيث إن الأخبار بها الخ وقوله ومن حيث اشتمالها الخ بيان لوجه إفادة الآيات المتعقبة لتعداد النعم العامة أعني قوله: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾ [البقرة: ٣٠] إلى هنا تأكيد الأمور الثلاثة المذكورة المستفادة من سوابق الآيات المتقدمة عليه فإنه بحسب الأولى أفاد تأكيد المعنى التوحيد والثانية أفاد تأكيد ثبوت النبوة والثالثة أفاد تأكيد أمر المعاد.

---

(١) فاندفع إشكال مولانا خسرو.

(٢) ومنهم مولانا خسرو.

قوله: (فإنها من حيث إنها حوادث محكمة تدل على أن لها محدثاً حكيماً له الخلق والأمر وحده لا شريك له ومن حيث إن الاخبار بها ما هو مثبت في الكتب السابقة ممن لا يتعلمها ولم يمارس شيئاً منها إخبار بالغيب معجز ندل على نبوة المخبر عنها) قوله من حيث إنها حوادث إشارة إلى أن المحوج إلى العلة في الممكنات المحدثات هو الحدوث لا الإمكان وهو مذهب جمهور المتكلمين وقد سبق في سورة الفاتحة ما ينافيه حيث قال فإنها لإمكانها وافتقارها إلى مؤثر فأشار إلى أن المحوج إلى العلة هو الإمكان وقد مر التفصيل هناك فارجع إليه وحيث هنا للتعليل والمعنى فإنها أي النعم لأجل كونها حوادث ولأجل أن الإخبار بها ولأجل اشتمالها على خلق الإنسان والتفاوت والتغاير بالحيثيات شائع في الاستعمال والمحاورات فثبت أن تعقيب النعم مقرر ومؤكد لدلائل التوحيد والنبوة والمعاد قوله تدل على محدث وكيفية الدلالة وتوضيحها سيجيء من المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿إن في خلق السموات والأرض﴾ [البقرة: ١٦٤] الآية.

قوله: (إخبار بالغيب معجز وفيه إشارة إلى أن سبب إعجاز القرآن إخباره بالغيب وهو قول مرجوح).

قوله: (ومن حيث اشتمالها على خلق الإنسان) حيث قال ﴿فأحياكم﴾ أي بخلق الأرواح ونفخها فيهم وفيه تنبيه على أن كون الإنسان إنساناً بخلق الأرواح فيه وأما قبله فإطلاق الإنسان عليه مجاز. **(وأصوله وما هو أعظم من ذلك تدل على أنه قادر على الإعادة كما كان قادراً على الإبداء)** والمراد بأصول الإنسان العناصر على ما اختاره المصنف أو التراب وحده كما هو الظاهر من الآية الكريمة واختاره القدماء والأغذية والأخلاط والنطف وغير ذلك حيث قال تعالى: ﴿وكنتم أمواتاً﴾ [البقرة: ٢٨] والمراد بما هو أعظم هو خلق الأرض وما فيها جميعاً وخلق السموات قوله يدل خبر أنها المقدر في من حيث بمعونة العطف قادر على الإعادة فإن تعاقب الافتراق الاجتماع والموت والحياة عليها يدل على أنها قابلة لها بالذات وما بالذات يأبى أن يزول ويتغير فإذا ثبتت القدرة وقابلية المحل وقد أخبر الله تعالى بوقوعه فثبت أن إعادة الجسم واقعة البتة سواء كانت بإعادة المعدوم بعينه أو بجمع الأجزاء المتفرقة.

قوله: (خاطب) جواب لما في لما ذكر سبحانه **(أهل العلم والكتاب منهم)** أي الإنسان وضمير الجمع باعتبار المعنى إذ المراد به جنس الإنسان وعطف الكتاب على العلم للإيذان بأنه ليس المراد علماء اليهود بل مطلق بني إسرائيل فإنهم لكونهم أهل الكتاب إما عالم به أو من شأنه أن يعلم به ولذا قال المصنف فيما سيأتي ولأن الخطاب لما عم العالم

قوله: خاطب أهل العلم جواب لما وقوله لتكونوا أول من آمن بمحمد علة لخاطب وأمر وإشارة إلى المعنى المعرض به المفهوم من قوله ولا تكونوا أول كافر به من حيث إن النهي عن أن يكونوا أول كافر بالمنزل يتضمن أمرهم بأن يكونوا أول من آمن به.

والمقلد والمراد بالكتاب التورية ونحوها وتخصيص الخطاب بهم لأن جناياتهم واشتراءهم بآيات الله تعالى وكتمان أمر الرسول عليه السلام واقعة منهم أكثر مما كان من غيرهم ولأن اليهود بني النضير وبني قريظة ساكنون في أطراف المدينة وعداوتهم ونفاقهم لا يعد ولا يحصى **(وأمرهم أن يذكروا نعم الله عليهم ويوفوا بعهوده في اتباع الحق واقتفاء الحجج ليكونوا أول من آمن بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم وما أنزل عليه فقال)**. قوله: **(وأمرهم)** حيث قال تعالى: ﴿اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم﴾ [البقرة: ٤٠] **(ويوفوا)** أي وأن يوفوا **(بعهوده)** بقوله تعالى: ﴿وأوفوا بعهدي﴾ [البقرة: ٤٠] الآية وإيراد الجمع للإشارة إلى أن إضافة العهد في ﴿بعهدي﴾ للاستغراق والإضافة إلى المفعول ليكونوا متعلق بأمرهم أول من آمن بمحمد عليه السلام لأنهم كانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا واعلم بنعوته وأحواله عليه السلام حسبما نطق به التوراة وهذا إشارة إلى ما قال في تفسير قوله تعالى: ﴿ولا تكونوا أول كافر به﴾ [البقرة: ٤١] بأن الواجب أن يكونوا أول من آمن به وسيجيء تفصيله إن شاء الله تعالى قوله فقال عطف على خاطب وبيان له وإيراد الفاء إذ التفصيل بعد الإجمال[1].

قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ ﴿٤٠﴾﴾

قوله: (أي أولاد يعقوب) أشار إلى أن في بني إسرائيل تغليب الذكور على الإناث والمراد أولاد إسرائيل إذ الخطاب هنا ليس بمختص بالذكور **(والابن من البناء)** أي مأخوذ منه نقل عن ابن درستويه أنه قال الابن أصله البناء من بنيت لأن الابن مبني الأبوين لكنه انقلبت الياء المحذوفة في البنوة واواً لما جاء فعولة بضمتين كما يقال الفترة وأصلها الياء قال تعالى: ﴿ودخل معه السجن فتيان﴾ [يوسف: ٣٦] وجمع الفتى الفتيان وقال الجوهري الابن أصله بنور الذاهب منه واو كما ذهب من أخ وأب لأنك تقول بنت في مؤنثه فإن هذه الهاء لا يلحق مؤنثاً إلا وله مذكر محذوف الواو يدل على ذلك أخوات وبنوات انتهى فلما حذف آخره سكن أوله لأنه لما أعربت النون لكونها آخر الكلمة سكنت الباء فإنها لما حذفت الواو بقي حرفان أحدهما ساكن والآخر متحرك فلما حرك الساكن سكن المتحرك تحصيلاً للاعتدال كذا قاله الأصفهاني في بسم الله نقله سعدي.

قوله: (لأنه مبني أبيه) بيان المناسبة لكنه مبني معنوي بمعنى متولد فيكون مجازاً والمأخوذ منه مبني حسي **(ولذلك)** أي ولأجل أن الابن لكونه مبني أبيه سمي بالابن **(ينسب المصنوع إلى صانعه فيقال أبو الحرب وبنت فكر)** بالبنوة والأبوة[2] ولو مجازاً

---

(١) وفي نسخة العصام أبو الحرث بالثاء المثلثة حيث قال فيقال أبو الحرث فيجعل الحرث ابناً للحارث لأنه مبني الحارث كالابن فحينئذٍ معناه ظاهر.

(٢) ولذلك قال الفاضل عبد الرحمن الآمدي الظاهر أن يقال ولأجل أن الابن سمي بالابن لكونه مبني أبيه =

وهذه النسبة إما بإضافة الصانع إلى المصنوع كما في المثال الأول أو العكس كما في المثال الثاني فإن الحرب مصنوع وقد أضيف صانعه إليه وقيل أبو الحرب للمحراب وللقصيدة ولا يعرف له وجه إذ الظاهر المراد بالحرب المحاربة مع الأعداء والماهر فيه يقال له أبو الحرب وكل ما يحصل من فعل أحد لا ينسب إليه بالبنوة إلا إذا كان حاذقاً فيه وإليه أشار بالتعبير بالصانع إذ الصنع عمل الإنسان بعد تدرب فيه وتروٍّ وتحري إجادة وفي المثال الثاني الفكر وهو الذي يطلب به علم أو ظن يعد صانعاً مجازاً ملحقاً بالحقيقة بحسب العرف والصانع المفكر الناظر فأضيف المصنوع وهو البنت التي يراد بها النتيجة وما يحصل من الفكر إليه فالمراد بالنسبة هو الارتباط وفي تمثيله بالأب والبنت تنبيه على أن الابن والأب والبنت على سياق واحد ويعبر بها عن المبنى والمبنى عليه مجازاً واستعارة وإن كان الكلام في الابن لكنه أشار إلى التعميم لتكميل البحث والتتميم وذهب البعض إلى أن نسبة البنت إلى الفكر من قبيل النسبة إلى الآلة نسبة مجازية تتضمن النسبة إلى المفكر وهو الصانع حقيقة فحينئذ يكون المراد النسبة الضمنية لا الصريحية وهو خلاف المتبادر مع أن إطلاق الآلة على الفكر غير واضح والظاهر السببية **(وإسرائيل لقب يعقوب عليه السلام ومعناه بالعبرية صفوة الله وقيل عبد الله وقرىء إسرائيل بحذف الياء وإسرال بحذفهما وإسرائيل بقلب الهمزة ياء ﴿اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم﴾)** [البقرة: ٤٠] قوله: لقب يعقوب عليه السلام لأنه علم يشعر بمدح وإن كان باعتبار معناه الأصلي لأن معناه في الأصل على ما قاله صفوة الله أي مختار الله أو عبد الله وهما باعتبار معنى الإضافة يدلان على شرف عظيم لا سيما عبد الله فإن العبودية أشرف أسماء الأنبياء عليهم السلام حتى من الرسالة والنبوة وإنما قلنا باعتبار الإضافة لأن إيل في لغتهم بمعنى الله وإسرا يجيء بمعنى الصفوة وبمعنى العبد ونقل وجعل علماً ليعقوب عليه السلام[1].

قوله: (أي بالتفكر فيها) هذا البيان مبني على أن الذكر بكسر الذال وضمها بمعنى واحد ويكونان باللسان والجنان والمشهور أن الذكر بالكسر للسان وبالضم للجنان وهو المنقول عن الكسائي وضد الأول الصمت والسكوت وضد الثاني الغفلة والنسيان فالوجه أن المصنف حمل اذكروا على أنه مشتق من الذكر بضم الذال إذ ذكر اللسان لا يعبأ به بدون التفكر بالجنان وعكسه معتبر لدى أهل العرفان وعلى تقدير العموم فكونه موضوعاً لمعنى عام لهما أولى من كونه مشتركاً بينهما اشتراكاً كما ثبت في موضعه قوله **(والقيام بشكرها)**

قوله: معناه صفوة الله لأن إسرا بمعنى الصفوة وئيل هو الله وقيل أسرا في لغتهم هو العبد فمعنى إسرائيل عبد الله.

= ينسب المصنوع لكونه أيضاً مبني صانعه بالأبنية إليه فيقال أبو الحرب انتهى لكن لا ينسب بالأبنية بل بالأبوة في الأول وبالبنية في الثاني لما ذكرنا في أصل الحاشية.

(١) وأما الإنجاء من عذاب فرعون والعفو عن اتخاذ العجل فليس بنعمة واصلة إلى الأبناء إلا أن يتكلف.

إشارة إلى أن مجرد التفكر ليس بمقصود بل لكونه ذريعة إلى القيام بشكرها وصرف جميع ما أنعم عليه إلى ما خلق له فالأمر بالذكر أمر بالقيام بشكرها أو مستلزم له أو كناية عنه ولم يصرح به إذ الكناية أبلغ.

قوله: (**وتقييد النعمة بهم**) أي بكونها عليهم أي إضافة النعمة إلى الياء للاستغراق إذ لا قرينة على العهد فيكون قوله التي أنعمت للتخصيص والتقييد فالأولى وتخصيص النعمة بهم إذ النعمة عامة لا مطلقة لكنه قد يستعمل التقييد في موضع التخصيص.

قوله: (**لأن الإنسان**) أي جميع الإنسان إذ اللام للاستغراق (**غيور**) وهذا بمعنى (**حسود**) ولذا ترك العطف غاية المنشأ الحسد الغيرة المذمومة (**بالطبع**) وهذا يؤيد الاستغراق ألا يرى إلى قوله عليه السلام ثلاث لا ينجو منهن أحد الطيرة وسوء الظن والحسد الحديث فهذه الغيرة المذمومة الناشىء منها الحسد متحققة في كل أحد فيما سوى الأنبياء لكن العمل بموجبه ليس بمتحقق فيمن عصمه الله تعالى (**فإذا نظر إلى ما أنعم**) وهذا النظر لكونه أمراً محققاً كثير الوقوع عبر بإذا والماضي وفيه إشارة إلى أن الإنسان كما أنه مجبول على الحسد كذلك يعمل بمقتضاه في أغلب الحال إلا من رحمه الله الملك المتعال. قوله: (**على غيره حملته الغيرة والحسد على الكفران والسخط وإن نظر إلى ما أنعم الله به عليه حمله حب النعمة على الرضاء والشكر**) قوله وإن نظر أورد كلمة الشك لأن هذا النظر المؤدي إلى الرضاء والشكر في غاية القلة والندرة ثم الثابت في محله أن الشكر

قوله: وإذا نظر إلى ما أنعم به حمله حب النعمة على الرضى والشكر لما كان معنى ﴿اذكروا نعمتي﴾ الأمر بالشكر على النعمة بما يوجب الشكر وهو النعمة التي انعمت عليهم لا النعمة التي أوليت لغيرهم لأن ما أولى لغيرهم إذا نظر إليه الإنسان ربما حمله الغيرة والحسد على الكفران فضلاً عن الشكر وأما إذا نظر إلى ما منح له وأنعم عليه نفسه حمله ذلك على الشكر لأن منح أمر محبوب لإنسان يوجب الرضى عن مانحه والشكر له قوله وقيل أراد بها الخ قائله صاحب الكشاف فإنه قال وأراد بها ما انعم به على آبائهم مما عدد عليهم من الإنجاء من فرعون وعذابه ومن الغرق ومن العفو عن اتخاذ العجل والتوبة عليهم وغير ذلك وما أنعم عليهم من إدراك ومن محمد صلى الله تعالى عليه وسلم المبشر به في التورية والإنجيل فمما جاء في التورية أي هاجر لما غضبت عليها سارة تمثل لها ملك فقال يا هاجر أين تريدين ومن أين اقبلت قالت أهرب من سيدي سارة فقال ارجعي إلى سيدتك واحفظي لها فإن الله سيكثر زرعك وذريتك وستحملين وتلدين ابناً وتسميه إسماعيل من أجل أن الله سمع تلبيتك وخشوعك وهو يكون عين الناس ويكون يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة بالخضوع ووجه الاستدلال أنه خرج مخرج البشارة ولا يجوز أن يبشر الملك من الله بأمر لا يتم إلا بالكذب على الله ومعلوم أن إسماعيل وولده لم يكونوا متصرفين في معظم أمر الرجال والأمم إلا بالإسلام وهو إنما يحصل بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم فلو لم يكن مراداً بالبشارة كان الملك كاذباً وهو معصوم ومما جاء في الإنجيل ما في إنجيل يوحنا أن عيسى عليه السلام قال لأصحابه إني أرجع إلى أبي يبعث لكم فارقليطا يتم لكم أمر دينكم فارقليطا هو الروح القدس المراد به محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه زيادة بحث يطول الكلام بإيراده.

لا يكون بالنعمة الواصلة إلى الغير وإنما يكون بالنعمة الحاصلة للشاكر لا سيما إذا كان المراد بالشكر صرف العبد جميع ما أنعم عليه إلى ما خلق له فلا ينبغي لتقييد النعمة بهم نكتة ألا يرى أن الشكر يجب على الشاكر في مقابلة ما أنعم عليه لا ما أنعم على غيره والمراد بالشكر هنا ما هو واجب عليهم إذ الأمر أصل في الوجوب والمراد بالنعمة إما جسماني كتخليق البدن والقوى الحالة فيه أو روحاني كإشراقه بالعقل وما يتبعه من القوى والقيام بشكرها الإيمان بالله وبرسول الله وسائر المبرات والمسارعة إلى الخيرات ولهذا قيد النعمة بهم في أكثر المواضع وإنما قيل نعمتي التي أنعمت عليكم ولم يقل نعمتي عليكم لزيادة التوضيح وللإيذان بفخامة تلك النعم حيث أخبر عظيم الشأن بأنه أنعمت عليكم وفعل العظيم لا يكون إلا الفخيم ولأمر ما اختير الإطناب.

قوله: (وقيل أراد بها ما أنعم الله به على آبائهم من إنجاء من فرعون والغرق ومن العفو عن اتخاذ العجل) قائله صاحب الكشاف وضعفه المصنف لأنه إما يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز إن جعل عليكم مراداً ما أنعم عليهم وعلى آبائهم وهذا غير جائز عند الحنفية والزمخشري من الحنفية والتفصي عنه اختيار عموم المجاز أو يلزم تغليب المخاطبين الموجودين على الغائبين المعدومين وهو تكلف أو يلزم الادعاء بأن الانعام على الآباء إنعام في حق أبناء بواسطة حيث انتفع الأبناء بتلك النعم وهنا كذلك إذ الإنجاء[1] من الغرق نعمة واصلة إلى الأبناء وهذا كاف في المقصود فلا جمع بين الحقيقة والمجاز حينئذ ولا تغليب أيضاً إذ المقصود الحاضرون فقط وأيضاً قوله تعالى: ﴿وآمنوا بما أنزلت مصدقاً لما معكم﴾ [البقرة: ٤١] الآية لا يلائم تعميم الآباء فيحتاج في التخلص عنه إلى اختيار تلوين الخطاب ولا يرضى به ذوو الألباب أو يلزم اعتبار حذف أي أنعمت عليكم وعلى آبائكم والكل تكلف بل تعسف.

قوله: (وعليهم من إدراك زمن محمد عليه السلام) هذا التخصيص بمعونة المقام حيث قال تعالى: ﴿وآمنوا بما أنزلت مصدقاً﴾ [البقرة: ٤١] الآية فتخصيص العام بالقرائن مما لا كلام فيه وكذا الكلام في تخصيص نعم الآباء بالمذكور فإنها نعم جسيمة عليهم وعلى أبنائهم فأجل النعم هو المتبادر من إطلاق النعم على أنها مذكورة في النظم حيث قال تعالى: ﴿وإذ نجيناكم من آل فرعون﴾ [البقرة: ٤٩] الآية.

قوله: (وقرىء اذكروا) بالذال المشددة وكسر الكاف **(والأصل افتعلوا)** أي على وزن افتعلوا ولقد تسامح **(ونعمتي بإسكان الياء وإسقاطها درجاً)**. قوله درجاً أي وصلاً وإسقاطها

قوله: درجا إلى لام التي والظاهر أنه قيد للإسقاط لا للإسكان بوجوب التقاء الساكنين المؤدي إلى حذف الياء وإسقاطه عن اللفظ اللهم إلا أسكنت الياء وابتدىء بهمزة الوصل لكن يلزم حينئذٍ قطع الصفة عن الموصوف.

---

(١) ويقال إن المراد قتل فرعون لا الاستخدام أو التحقير والعفو عن اتخاذ العجل العفو عن القتل بسبب اتخاذ العجل.

حينئذ لالتقاء الساكنين **(وهو مذهب من لا تحرك الياء المكسور ما قبلها)** أي لغتهم واحترز بالمكسوره ما قبلها عن نحو محياي ثم العائد الموصول في النظم محذوف أي أنعمت بها عليكم بعد أن صار منصوباً بحذف الجار اتساعاً فبقي أنعمتها ثم حذف كما قيل في كالذي خاضوا كما في اللباب فلا إشكال بأنهم شرط في حذفه إذا كان مجروراً أن يجر الموصول بمثل ذلك الحرف أو يتحد متعلقهما وهو مفقود هنا[1].

قوله: (بالإيمان والطاعة) متعلق بأوفوا لكن الأحسن أن يقال أي أوفوا بالإيمان وكذا الكلام إذا قيل إنه متعلق بعهدي أو بهما تنازعاً وكذا.

قوله: (بحسن الإثابة) وفيه تنبيه على أن الإيفاء بالعهد بالإيمان سبب عادي للإيفاء بحسن الإثابة ولهذا جعل أوف مجزوماً على أنه جواب للأمر وتقييد الإثابة بالحسن لأنها بعشرة أمثالها أو أضعاف ذلك أو لأنها قد تطلق على مطلق الجزاء قال تعالى ﴿قل أنبئكم بشرٍّ من ذلك مثوبة عند الله﴾ [المائدة: ٦٠] الآية والمثوبة وإن كانت مختصة بالخير لكنها أطلقت على العقوبة تهكماً كقوله تحية بينهم ضرب وجيع.

قوله: (والعهد يضاف إلى المعاهد تارة وإلى المعاهد أخرى) إذ العهد كما عرفت الموثق وهو نسبة بينهما كالمصدر فإنه قد يضاف إلى الفاعل وإلى المفعول نقل عن الطيبي أنه قال إن الزمخشري بين فيما سبق أن العهد الموثوق به وعهد إليه في كذا إذا أوصاه ووثقه عليه واستعهد منه إذا اشترط عليه واستوثق منه فاللائق في هذا المقام الثاني فيكون المراد بالعهد ما استعهد من آدم في قوله: ﴿فإما يأتينكم﴾ [طه: ١٢٣] لينتظم الآيات وفي كلامه إشعار به انتهى قوله فاللائق في هذا المقام الثاني محمول على العهد في قوله تعالى: ﴿وأوفوا بعهدي﴾ [البقرة: ٤٠] دون أوف بعهدكم فإنه يصح إلا أن يقال إنه بمعنى استعهد منه إذا اشترط عليه لأنه تعالى عهد إلى المخلوق ومن جملته بنو إسرائيل بقوله تعالى: ﴿فإما يأتينكم﴾ [طه: ١٢٣] الآية وأما المخلوق لا عهد ولا استعهد منه إليه تعالى هذا على ما اختاره القطب وسيأتي احتمال آخر.

قوله: (ولعل الأول مضاف إلى الفاعل) فيكون العهد بمعنى الأمر كما أشار إليه

قوله: والعهد يضاف إلى المعاهد والمعاهد فإن العهد مصدر والمصدر قد يضاف إلى فاعله وقد يضاف إلى مفعوله وههنا قد أضيف العهد وفي قوله: ﴿وأوفوا بعهدي﴾ [البقرة: ٤٠] إلى المفعول والمعنى أوفوا بما عاهدتموني عليه من الإيمان والطاعة لي وفي قوله: ﴿أوف بعهدكم﴾ [البقرة: ٤٠] إلى الفاعل أي أوف بما عاهدتكم عليه من حسن الثواب على حسناتكم هذا على ما حققه صاحب الكشاف لكن المصنف رحمه الله ذكر في تفسير معنى الإضافتين بقوله ولعل الأول الخ عكس ما في الكشاف فيه تنبيه على أن المراد من الوسائط هو المراتب المتوسطة بين أول مراتب الوفاء وآخرها في الوفاءين وفاء الله تعالى ووفاء العبد فتأمل وكن على بصيرة.

---

(١) لئلا يلزم اجتماع الكسرات.

(والثاني إلى المفعول) فإنه تعالى عهد إليهم بالإيمان والعمل الصالح فإنه إذا استعمل بإلى كان بمعنى الأمر صرح به في قوله تعالى: ﴿ولقد عهدنا إلى آدم﴾ [طه: ١١٥] الآية والمعنى وامتثلوا أمري بالإيمان والطاعة فلا إشكال بأنه لا معنى لقولك أوف أنت بما عهد عليه غيرك فإنه بناء على أن المراد بالإيفاء مراعاة العهد وهي فعل المعاهد لا غيره وأما إذا كان بمعنى الامتثال لكون العهد بمعنى الأمر فله معنى صحيح وكان المعترض لم ينظر إلى قوله فإنه تعالى عهد إليهم أي أمرهم وغفل عن إشارته إلى أن العهد في هذا النظم بمعنى الأمر إذ تقديره وأوفوا بعهدي إليك وأما الإيفاء في قوله أوف بعهدكم بمعنى المراعاة وعدم التضييع لكون العهد بمعنى الوعد واستعماله ليس بإلى كما في الأول بل بنفسه أو باللام تقوية للعمل وإلى ذلك أشار بقوله ووعد لهم بالثواب الخ فعلم منه أن العهد أعم من الوعد إذ العهد يستعمل بمعنى الأمر والوصية دون الوعد.

قوله: (بنصب الدلائل وإنزال الكتب) فيه تنبيه على أن المراد بالعهد هنا الموثق والأمر دون ما استعهد منه إذا اشترط عليه كما اختاره القطب حيث قال فيكون المراد بالعهد ما استعهد من آدم في قوله تعالى: ﴿فإما يأتينكم﴾ [طه: ١٢٣] الآية فأراد بقوله بنصب الدلائل الخ التنبيه على أن عهده تعالى إليهم بالحجج العقلية والآيات النقلية لا بالأخير فقط إذ الإيمان بالله وجوده ووحدته مثلاً مما يعرف بالأدلة العقلية دون[1] الآيات النقلية فإنه يستلزم الدور فلما قال أولاً ﴿وأوفوا بعهدي﴾ [البقرة: ٤٠] بالإيمان والطاعة أشار ثانياً إلى أن عهده تعالى إليهم حاصل بالحجة العقلية والدلائل النقلية ولو قال وإرسال الرسل لكان أتم نفعاً وأكمل شمولاً إذ الأحكام الشرعية التي تتوقف ثبوتها على الشرع ولا تعرف بالعقل مأخوذة من الكتب الإلهية أو النبي إن لم يكن معه كتاب.

قوله: (وللوفاء بهما) أشار إلى أن الإيفاء والوفاء من الثلاثي والتوفية من التفعيل بمعنى واحد وهو مراعاة العهد والغدر تضييعه كما أن الإنجاز مراعاة الوعد والإخلاف تضييعه والمعنى وللإيفاء بعهد الله وعهدنا مراتب كثيرة متفاوتة بعضها فوق بعض **(وعرض عريض)** كناية عنها والتركيب من قبيل ظل ظليل.

قوله: (فأول مراتب الوفاء) هذا بالنظر إلى المقصود الأصلي وهو مذهب الأشاعرة وإلا فأول ما يجب علينا النظر في الدلائل الدالة على الوجود والوحدة فأول مراتب الوفاء النظر الصحيح الموصل إلى البغية لكن حقن الدماء لما كان متحققاً بالإتيان بكلمتي الشهادة قال فأول مراتب الوفاء على الأولية إضافية في قوله **(هو الإتيان بكلمتي الشهادة)** إشارة إلى ما ذكرناه من أن المراد الإيفاء في قوله: ﴿وأوفوا بعهدي﴾ [البقرة: ٤٠] الامتثال به كما أشار إلى أن المراد بالعهد الأمر بقوله فإنه عهد إليهم كما ذكرناه فيندفع به إشكال آخر وهو أن المعاهدة وإن كانت بين اثنين إلا أن المعاهد عليه مختلف فإنه من القيد الالتزام من الله

---

(١) وإن وجب أخذه من الأدلة الشرعية من حيث الاعتداد.

الإلزام فإن المصنف لم يعتبر هنا الالتزام ولم يحمل العهد في قوله: ﴿وأوفوا بعهدي﴾ [البقرة: ٤٠] على الالتزام حتى ينافي إضافته إلى الفاعل بل على الأمر كما عرفت وهذا إشارة إلى قوله عليه السلام من قال لا إله إلا الله عصم مني دماءهم الحديث فمن قال يوجد الوفاء ظاهراً لدلالته على التصديق اليقيني وإن جاز التخلف ونحن نحكم بالظاهر والله تعالى أعلم بالسرائر فلا وجه للبحث هنا كما لا يخفى وإنما عد حقن الدماء من إيفاء الله تعالى عهده إذ الإثابة وهو حسن الجزاء عام للجزاء الدنيوي أيضاً.

قوله: **(وآخرها أي آخر مراتب الوفاء هنا الاستغراق)** فحينئذ يكون المراد بالأمر القدر المشترك بين الوجوب والندب لا الوجوب فقط فإن هذه المرتبة الأخيرة ونحوها ليست بواجبة على كل أحد ثم هذه المرتبة الرابعة للقوة العملية فإنها تتجلى للعامل عقيب اكتساب ملكة الاتصال بعالم الغيب وهي أن تتجلى النفس بالصور القدسية وهذه مرتبة ثالثة لها والمرتبة الثانية تهذيب الباطن عن الملكات الردية وإزالة الشواغل عن عالم الغيب والمرتبة الأولى تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الإلهية نسأل الله التوفيق لهذه المراتب العلية والمراد **(بالاستغراق في بحر التوحيد)** الاستغراق في ملاحظة جمال الله تعالى وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة حادثة مضمحلة في جنب قدرته القديمة الكاملة وكل علم مستغرق في علمه الشامل بل كل وجود وكمال إنما هو فائض عن قدرته وإرادته لكن لما كان خلاصة المذكورات التوحيد خص التوحيد بالذكر وإضافة البحر إلى التوحيد من قبيل إضافة المشبه به إلى المشبه والاستغراق ترشيح لأنه من ملائمات المشبه به قوله **(بحيث يغفل عن نفسه)** أي يغفل كل مستغرق أو كل واحد منا وإلا فالظاهر تغفل عن أنفسنا لقوله وآخرها منا الاستغراق وكذا قوله **(فضلاً عن غيره)** إذ الظاهر فضلاً عن غيرنا.

قوله: **(ومن الله)** أي وآخرها من الله تعالى **(الفوز باللقاء عن ابن عباس رضي الله عنهما ﴿أوفوا بعهدي﴾ [البقرة: ٤٠] في اتباع محمد ﷺ ﴿أوف بعهدكم﴾ في رفع الإصار الاغلال وعن غيره أوفوا بأداء الفرائض وترك الكبائر أوف بالمغفرة والثواب أوفوا بالاستقامة على الطريق المستقيم أوف بالكرامة والنعيم المقيم فبالنظر إلى الوسائط)** أي إيصال الفوز به الدائم.

قوله: **(وما روي رواه ابن جرير بسند صحيح وكذا ما بعده لكن في سنده ضعف كذا)** قيل ولهذه أخره والإصار جمع إصر والإصر عباء ثقيلاً بإصر صاحبه أي يحبسه في مكانه

قوله: ومن الله حقن الدم والمال فإن من أتى بكلمتي الشهادة وإن لم يطابق ما في قلبه صار محقون الدم والمال.

قوله: بحيث يفعل فاعل يفعل ضمير راجع إلى المعهود ذهناً لدلالة الاستغراق عليه أي بحيث يفعل من وفى هذا الوفاء عن نفسه.

قوله: فبالنظر إلى الوسائط أي المراتب المتوسطة بين الأول المراتب وآخرها وهي الوسائط إلى نيل آخر المراتب.

والمراد التكاليف الشاقة **(والأغلال)** جمع غل كعطف التفسير قوله ﴿أوفوا﴾ [البقرة: ٤٠] أي امتثلوا بأمري في أداء الفرائض الخ قوله فبالنظر خبر لقوله وما روي إذ اتباع محمد عليه السلام شامل لغير كلمتي الشهادة فيكون الاتباع واسطة في حصول أول مراتب الوفاء منا وأداء الفرائض في وصول الاستغراق في بحر التوحيد الذي هو آخر مراتب الوفاء منا وكذا الكلام في مراتب الوفاء من الله تعالى قوله وأوفوا بالاستقامة وهي الجمع بين التوحيد الذي هو خلاصة العلم والاستقامة في الأمور التي هي منتهى العمل وهي واسطة في حصول المرتبة الأخيرة وهي الاستغراق في التوحيد وإن كان أول المراتب وهو الإتيان بكلمتي الشهادة واسطة في ثبوت الاستقامة والمراد بالنعيم المقيم النعيم الجسماني الدائم وهو واسطة في حصول الفوز باللقاء الدائم وهو المشاهدة بالبصر ومعنى الدوام عدم الانقطاع ولو كان وقوعه في بعض الأزمان ويختلف ذلك باختلاف العمال والأعمال **(وقيل كلاهما مضاف إلى المفعول والمعنى أوفوا بما عاهدتموني الإيمان والتزام الطاعة أوف بما عاهدتكم من حسن الإثابة وتفصيل العهدين في سورة المائدة)**.

قوله: (وقيل كلاهما) قائله صاحب الكشاف قيل هذا ما أشار إليه الزمخشري ثانياً حيث قال ومعنى ﴿أوفوا بعهدي﴾ [البقرة: ٤٠] أوفوا بما عاهدتموني عليه من الإيمان بي والطاعات لي والظاهر من كلام الزمخشري أنه لم يشر إلى كون الإضافة الأولى إلى الفاعل في النظم الكريم وإنما مختاره كون الإضافة إلى المفعول في الموضعين غاية الأمر أنه ذكر قبل الشروع وفي تفسير هذه الآية جواز إضافة العهد إلى الفاعل وأورد له أمثلة ولم يرد به جواز كون الإضافة إلى الفاعل في هذا النظم الجليل يرشدك إلى ذلك قوله بعد ذلك ومعنى أوفوا بعهدي الخ. ثم هذا القول منقول عن قتادة ومجاهد فحينئذٍ يكون معنى أوفوا بعهدي أتموا بما عاهدتموني وأما في الإضافة إلى الفاعل فمعنى الإيفاء المراعاة والامتثال كما مر توضيحه ومولانا خسرو لم يلتفت إلى هذا الفرق وحكم بأن ما اختاره الزمخشري هو الوجه الوجيه لا ما اختاره المصنف مرضه لاحتياجه إلى اعتبار أن العهد من الآباء عهد الأبناء لتأسيهم بهم في الدين وارتضائهم بسيرتهم كما أن المراد بالنعمة في قوله تعالى ﴿اذكروا نعمتي﴾ [البقرة: ٤٠] ما أنعم على آبائهم فيلائم آخره بأوله لكن فيه تكلف وتمحل إذ المخاطبون في قوله تعالى: ﴿ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل﴾ هم الآباء **(إلى قوله: ﴿ولأدخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار﴾ [المائدة: ١٢] وقرأ أوكد بالتشديد للمبالغة)**.

قوله: (وقرىء) أوف من التفعيل بضم الهمزة وفتح الواو وتشديد الفاء للمبالغة في الفعل والإشارة إلى زيادة المثوبة.

قوله: وقرىء أوف بالتشديد للمبالغة فيه إما من جهة الكم والمراد الوفاء بالعهود الكثيرة أو من جهة الكف والمراد توفية العهد والمجازاة على وجه الكمال فهو كقوله: ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها﴾ [الأنعام: ١٦٠].

قوله: (فيما تأتون) أي فيما تفعلون وتذرون وتتركون أشار إلى أن حذف المفعول للتعميم مع الاختصار وخصوص نقض العهد أي إبطاله مستفاد من معونة المقام والمعنى فارهبون في جميع الأحوال طاعة أو معصية والخوف في الطاعة إتيانها على وفق الشرع وعدم الترك والرهب في المعصية الاعراض عنها خشية لله تعالى لا غيره فإن المثوبة على الترك إنما يكون من الخوف مقام ربه فيكون نقض العهد فرداً مما تذرون قيل ولو خص الموصول بالمعصية أي ما تأتون من المنهيات وما تذرون من الواجبات لم يكن نقض العهد فرداً منه بل مساوياً له لأن وفاء العهد عبارة عن الإيمان والطاعة كما صرح به فنقضهما مساوٍ للإتيان بالمنهيات والترك للواجبات انتهى. ونقض العهد معدود من القبائح وفرد منها بالاتفاق ومثل هذه الشبهة تشكيك ومغلطة يجب الاحتراز عنها في مثل هذا الفن الشريف الأنيق ومنشؤه اشتباه العارض بالمعروض وهو دسيسة أخفى من دبيب النمل.

قوله: (وهو آكد في إفادة التخصيص من ﴿إياك نعبد﴾ [الفاتحة: ٥] لما فيه) وجه

قوله: وهو آكد في إفادة التخصيص من ﴿إياك نعبد﴾ [الفاتحة: ٥] لما فيه الخ ففيه غير التخصيص الدال عليه إياك نعبد زيادة تكرير المفعول دونه والفاء الجزائية الدالة على أن الرهبة من غيري لا تجدي ولا تنجي إن أردت إيقاع ما تخافونه وفي الكشاف وهو من قولك زيد ارهبته وهو أوكد في إفادة الاختصاص من ﴿إياك نعبد﴾ [الفاتحة: ٥] قال الطيبي ما قاله القاضي على خلاف ما رآه صاحب الكشاف جعل التركيب من باب الإضمار على شريطة التفسير لقوله هو من قولك زيد ارهبته فإن هذا التركيب أكد في إفادة التخصيص من ﴿إياك نعبد﴾ [الفاتحة: ٥] إذا قدرت المفسر بعد المنصوب لتكرير الجملة المفيدة للتخصيص وإن لم يكن في المفسر ما يدل على المخصص بحسب التركيب لكن التخصيص مستفاد منه أيضاً لكونه مفسراً لما أفاد التخصيص بخلاف إياك نعبد فإن فيه تقديماً فقد قال صاحب المفتاح وأما زيداً عرفته فأنت بالخيار إن شئت قدرت المفسر قبل المنصوب وحملته على تأكيد وإن شئت قدرت المفسر قبل المنصوب وحملته على تأكيد وإن شئت قدرته بعده وحملته على باب التخصيص والمقام يقتضي البيان لسياق الكلام وسياقه وأما إذا جعل من باب الشرط فلا وجه أن يقابل بقوله: إياك تعبد إذ لا مناسبة بينهما نعم لو قدر إن كنتم تخصون أحداً بالرهبة فخصوني بها أفاد التخصيص لكن تقدير الشرط أحط وأضعف من ﴿إياك نعبد﴾ [الفاتحة: ٥] لأن التقديم يقتضي وقوع الفعل جزماً والشرط يقتضيه على الفرض والتقدير وقال التفتازاني قد سبق أن مثل زيداً ضربت يفيد الاختصاص فإذا نقل إلى الاضمار على شريطة التفسير مثل زيداً ضربته ودلت القرينة على أن المحذوف ويقدر مؤخراً كان أوكد في إفادة الاختصاص لأن الاختصاص عبارة عما اثبات صار أوكد على أن الإثبات اللاحق يمكن أن يعتبر على وجه الاختصاص بقرينة كونه تفسيراً للسابق وإن لم يكن هناك شيء من أدوات الحصر وحينئذ يتكرر الاختصاص فيصير أوكد وكذا الكلام فيما إذا كان الفعل أمراً أو نهيا مثل زيداً اضربه وقد يؤكد الاختصاص بدخول الفاء في الفعل مثل زيداً فاضربه وعليه قوله تعالى: ﴿قل الله أعبُدُ﴾ [الزمر: ١٤] ﴿فبذلك فليفرحوا﴾ [يونس: ٥٨] ﴿وربك فكبر﴾ [المدثر: ٣] أي خص ربك بالتكبير ودخول الفاء لمعنى الشرط كأنه قيل ما يكن فلا تدع تكبيرة أي مهما يكن من شيء فلا تترك وصفه بالكبرياء وقريب منه ما يقال إن مثله على حذف أما أي أما فاضرب وقد يجمع بين

كونه آكد هو أن فيه تقديماً وفيه تأكيداً وتقديماً مع الضمير وهو آكد من الأول وتقديماً مع الفاء وهو أوكد من الثاني وتقديماً مع نحو الضمير والفاء إياي فارهبون وهو أوكد من الباقي فعلم منه أنه لو قال المصنف وهو أكد من وربك فكبر لكان أتم بياناً وأكمل نفعاً فإن فيه صوراً أربعاً كما عرفت وهذا آكد من الصورة الثالثة وما ذكره المصنف الصورة الأولى فيوهم أن هذا آكد منها دون ما عداها.

الطريقين أعني دخول الفاء وتكرير الاثبات بأن يجعل الفعل مشغولاً بالضمير نحو زيداً فاضربه وعليه قوله تعالى: ﴿وإياي فاعبدون﴾ [العنكبوت: ٥٦] ﴿وإياي فارهبون﴾ [البقرة: ٤٠] وينبغي أن يكون أوكد من الأول ووجهه على قانون تقرير صاحب الكشاف وما يكن من شيء فإياي ارهبوا ارهبوني فتكرير التعليق تأكيد للاختصاص وتعليقه بالشرط العام الذي هو وقوع شيء ما تأكيد على تأكيد وهذا تقرير واضح موضح للمقصود ثم قال إن ههنا مباحث الأول ﴿إياي فارهبون﴾ [البقرة: ٤٠] لا يصلح أن يجعل من باب الاضمار على شريطة التفسير مثال زيداً رهبته لأن الفعل المشغول بالضمير لا يصلح ناصباً لهذا الاسم على تقدير التسليط لامتناع توسط الفاء بين المفعول والفعل فينبغي أن يحمل على أنه مثله في كون الاسم منصوباً بفعل مضمر يدل عليه المذكور كما في باب الاضمار والجواب أنه منقوض بمثل ﴿ربك فكبر﴾ [المدثر: ٣] وهو كثير في الكلام من غير خلاف في أن المنصوب مفعول الفعل وسره أن الفاء بالحقيقة داخلة في الاسم أي ما يكن فربك كبر وإنما زحلقت إلى الفعل ليقع الاسم في موضع الشرط كما في أما زيداً فاضرب ولهذا اتفقوا على أن في مثل ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما﴾ [النور: ٢] لولا اتفاق القراء على الرفع لكان من صور الاضمار على شريطة التفسير التي يختار فيها النصب الثاني أنه لا وجه لجعل الفاء جزائية مع ظهور كونها عاطفة على ما صرح به صاحب المفتاح ولا يقدح في ذلك اجتماعها مع الواو العاطفة لأن الواو لعطف المحذوف على الكلام السابق مثل ﴿أوفوا بعهدي﴾ [البقرة: ٤٠] والفاء لعطف المذكور على ذلك المحذوف ووجه التغاير حينئذٍ الواجب بين عطف شيء على شيء هو أن مدلول الكلام ارهبوني رهبة بعد رهبة كما ذكر في قوله تعالى: ﴿كذبت قبلهم قوم نوح فكذبوا عبدنا﴾ [الحج: ٤٢] أي كذبوه تكذيباً بعد تكذيب فالرهبة المستفادة من فارهبوني بعد الرهبة المستفادة من إياي ارهبوا فيتغايران أو يقال إن الأول بطريق الاختصاص والثاني بدونه أو أن الثاني لقصد التفسير بخلاف الأول ومرتبة المفسر أن يقع بعد ما يقصد تفسيره وأنت خبير بأن هذا كله ذهاب عن قصد السبيل إذ ليس معنى ﴿إياي فارهبون﴾ على تعدد الرهبة ولو كان فمثله ليس من تأكيد الاختصاص في شيء واجتماع حرفي العطف في مثل ﴿وربك فكبر﴾ [المدثر: ٣] لازم فالأوجه أن يقال لا وجه لجعل الفاء عاطفة مفتقرة إلى تعسفات كثيرة مع ظهور الجزائية الموافقة لمقصود الكلام ونقل الثقات نعم لما حذف الواقع موقع الجزاء حقيقة الجزاء زحلقت الفاء إلى المذكور المفسر له تحقيقاً للمطابقة ودلالة على الجزائية وإقامة للمذكور مقام ما لزم حذفه فإنه كان بعد الفاء الثالث أن تأخير الفعل في مثل ﴿بل الله فاعبد﴾ [الزمر: ٦٦] ﴿وربك فكبر﴾ [المدثر: ٣] ظاهر وفي مثل زيداً رهبته مفوض إلى قرينة المقام وأما مثل ﴿وإياي فارهبون﴾ ﴿وإياي فاعبدون﴾ ونحو ذلك مما دخلت الفاء في المفسر فيقدر مؤخراً البتة ليقع الاسم موقع الشرط ويكون ﴿وإياي فارهبون﴾ بمنزلة ﴿وربك فكبر﴾ ثم زحلقت الفاء بعد حذف الفعل إلى المفسر ولأن فيه دلالة على الاختصاص البتة حيث جعلت رهبة لازمة لمطلق الرهبة بأن قدر إن كنتم ترهبون شيئاً فإياي ارهبوا وكذا سائر الأمثلة.

قوله: (مع التقديم) أي تقديم المفعول وهو إياي على الفعل وهذا بناء على تقدير الفعل مؤخراً في مثل زيداً عرفته بمعونة المقام وأما في مثل إياي فارهبون مما دخلت الفاء في المفسر فيقدر الفعل مؤخراً البتة[1] حيث جعلت الرهبة منه تعالى لازمة لمطلق الرهبة بأن قدر إن كنتم راهبين شيئاً فإياي فارهبون كما سيأتي فلا إشكال بأنه يجوز أن يكون التقدير ارهبوا إياي فتقديم المفعول غير معلوم ولا حاجة إلى الجواب بأن تقدير التأخير مفوض إلى قرينة مقام التخصيص من التكرير المفعول.

قوله: من التكرير المفعول المستلزم لتكرير الجملة المفيدة لتكرير الحكم فيحصل الاختصاص مع تأكد النسبة فإن اعتبرت الجملة الثانية للاختصاص بقرينة كونه تفسيراً للسابق وإن لم يكن فيه شيء من أدوات القصر كان مفيداً لتأكيد الاختصاص بجزأية الإثبات والنفي وإلا فباعتبار الإثبات فقد هذا خلاصة ما ذكره النحرير التفتازاني لكن اعتبار الاختصاص في الجملة الثانية بمجرد كونه تفسيراً للسابق بدون أداة الحصر غير منقول من أئمة البلاغة إلا أن يقال إن اعتبار الاختصاص بقرينة المحذوف المفسر والأئمة قائلون بالحصر بمعونة المقام والفحوى وإن لم يكن أداة الحصر فاعتبارهم القصر بالقرينة يكون أولى فلما كان المفسر مفيداً للاختصاص بالتقديم يكون المفسر معتبراً فيه التخصيص لوجوب كونه التفسير عين المفسر فيكون المذكور أعني فارهبون قرينة للمحذوف بحسب أصل المعنى فإنه المحتاج إلى القرينة والمحذوف قرينة على اعتبار الحصر في المذكور فإن المحذوف علم كذلك بتقديم المفعول على الفعل فرعاية التناسب بين المفسر والمفسر تقتضي ذلك فلما كانت جهة التوقف مغايرة فلا دور إذ تعيين المحذوف يتوقف على المذكور واعتبار الحصر في المذكور موقوف على المحذوف فلا إشكال ومثل هذا التفسير يجب كونه عين المفسر إذ المراد أن المذكور قرينة على تعيين المحذوف وهذا معنى التفسير لا بمعنى إزالة الإيهام حتى يقال إن شاء المفسر أن يكون أوضح من المفسر أو مساوياً له يفيد انضمامه إيضاحاً له وعلى ما ذكره يكون أخفى من المفسر بحيث لا يفهم منه المراد إلا بقرينة المحذوف والمفسر فإن هذا بعيد عن المقام وغير منتظم بالمرام والفاء الجزائية.

قوله: والفاء الجزائية حمل الفاء على الفاء الجزائية لأنها داخلة في الأصل على الجزاء المحذوف أخرت عن الجزاء المحذوف إلى مفسره ليكون دليلاً على تقدير الشرط فإن التقدير إن كنتم راهبين شيئاً فإياي فارهبون ارهبوا وهذا مقتضى كلامه الآتي ولا يحسن أن يقال ويحتمل أن تسمى مفسرة للفاء الجزائية المحذوفة مع الجزاء جزائية على التوسع لأن قوله الدال على تضمين يأبى عنه والحمل على التوسع أيضاً خارج عن الوسع **(على تضمن الكلام معنى الشرط كأنه قيل إن كنتم راهبين شيئاً فارهبون)**.

---

(١) ليقع الاسم موقع الشرط ويكون ﴿**إياي فارهبون**﴾ بمنزلة ﴿**وربك وفكبر**﴾ [المدثر: ٣] ثم دخلت الفاء بعد حذف الفعل على المفسر.

قوله: (الدالة على تضمن) أي الدالة عليه دلالة أنية وتضمن الكلام معنى الشرط يدل على كون الفاء جزائية دلالة لمية فلا دور لكن كون الفاء جزائية من أين يعلم ولا قطع فيه بل مبني على اعتبار فلإفادة الفاء الجزائية اختاره المصنف وكون العطف ظاهراً ذهب صاحب المفتاح إلى أنها عاطفة ولا يقدح اجتماعها مع واو العطف ونحوها لأنها لعطف المحذوف على ما قبله وهذه الفاء لعطف المذكور على المحذوف وجه التغاير أن مدلول الكلام ارهبوني رهبة بعد رهبة على ما قالوا أو المعنى ارهبوني رهبة عقيب والرهبة المتأخرة مغايرة بالشخص للرهبة المتقدمة وإن اتحدا نوعاً وهذا التغاير كاف في العطف هذا إن اعتبر الاختصاص في الجملة الثانية وجعلت مفسرة للإثبات والنفي وإن لم يعتبر الاختصاص في الثاني مع أنه معتبر في الثاني فالتغاير واضح وما اختاره المصنف أولى لإفادة المبالغة أما أولاً فلما قال هنا لأنه جعل رهبته تعالى لازمة لمطلق الرهبة وفيه من المبالغة التامة ما لا يخفى وأما ثانياً فلأنه في قوة أن يقال مهما يكن من شيء فارهبون فلا تدعوا رهبة تعالى وهذا التركيب يفيد مبالغة لا فوقها وهذا مما أفاده في قوله تعالى: ﴿وربك فكبر﴾ [المدثر: ٣] حيث قال والفاء فيه وفيما بعده لإفادة معنى الشرط فكأنه قال وما يكن من شيء فكبر ربك فأشار إلى المعنيين في الموضعين بطريق صنعة الاحتباك وهذا المعنى أبلغ وأحسن مما ذكره هنا يعرف بالتأمل الأحرى[1] وبهذا اندفع ما قيل إن الفاء للعطف على الفعل المحذوف فإن أريد التعقيب الزماني أفادت طلب استمرار الرهبة في جميع الأزمنة بلا تخلل فاصل فإن أريد الرتبي كان مفادها طلب الترقي من رهبة إلى رهبة أعلى وكونه فارهبون مفسراً للمحذوف لا يقتضي اتحاده به من جميع الوجوه وأن لا يفيد معنى سوى التفسير حتى جعلها عاطفة وما اختاره صاحب المفتاح أولى لاشتماله على معنى بديع خلا عنه الجزائية انتهى. فإن ما ذكره من إفادة طلب استمرار الرهبة في جميع الأزمنة غير مسلم ومجرد الفاء التعقيبية لا يفيده إذ الفعل المثبت كان وقوعه عقيب رهبة مرة وقد صرح الأئمة بعدم عموم الفعل في المثبت بلا قرينة ولا أدوات ولو سلم ذلك فإنما يصح بانضمام القرينة الخارجية بخلاف ما اختاره المصنف فإنه يفيد طلب استمرار الرهبة في عموم الأوقات بحسب العرف أما إذا كان المعنى إن كنتم راهبين شيئاً فلأن طلب رهبته تعالى جعل معلقاً بمطلق الرهبة وهو دائم عرفاً والمعلق به كذلك ومثل هذا يعد مستمراً كالإيمان وسائر العرفان مع خلو الإنسان عن ملاحظته في أكثر الأزمان ولو سلم عدم الدوام فلا ريب في كثرة وقوعه وأما إذا كان المعنى وما يكن من شيء فارهبون فلأنه يفيد أن طلب الرهبة لازم لوقوع شيء ما في الدنيا ووقوع شيء ما في كل زمان مجزوم به

---

(١) وقريب منه ما يقال إن مثله على حذف أما وقد يجعل الفعل مشغولاً بالضمير نحو زيد فاضربه وعليه قوله تعالى: ﴿وإياي فارهبون﴾ وينبغي أن يكون أوكد من الأوكد إذ تقديره عند المصنف مهما يكن من شيء فارهبون فتكرير التعلق تأكيد للاختصاص وتعليقه بالشرط العام الذي هو وقوع شيء ما تأكيد على تأكيد انتهى فلو اختار هنا هذا المعنى لكان في الذروة العليا في تبيين المعنى.

فطلب استمرار الرهبة مقطوع به وهذا المعنى وإن لم يذكر هنا لكنه منفهم بطريق الاحتباك كما أوضحناه آنفاً.

قوله: (**إن كنتم راهبين**) ولما كان المراد من الرهبة مطلق الرهبة في جانب الشرط ورهبته تعالى في جانب الجزاء لم يتحد الشرط والجزاء فلا حاجة إلى جعله على حد قوله عليه السلام فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ثم قيل إن تمام أصل الكلام إن كنتم راهبين شيئاً فإياي ارهبوا ارهبون وأما قول المصنف إن كنتم راهبين شيئاً فتصوير لمجرد كون الكلام متضمناً لمعنى الشرط لا لتصوير لتمام أصل الكلام انتهى فأشار هذا القائل إلى أن قوله تعالى: ﴿وإياي فارهبون﴾ [البقرة: ٤٠] من باب الإضمار على شريطة التفسير مثل زيداً رهبته إذ الفاء في فارهبون في نفس الأمر داخلة في الاسم وهو إياي هنا والرب في ﴿وربك فكبر﴾ [المدثر: ٣] وإنما زحلقت إلى الفعل ليقع الاسم موقع الشرط كما في أما زيداً فاضرب فيندفع الإشكال بأن الفاء يمنع كون ما بعده عاملاً فيما قبله فلا يكون من الإضمار على شريطة التفسير لأن الفعل المشغول بالضمير لا يصلح ناصباً لهذا الاسم على تقدير التسليط لامتناع توسط الفاء بين الفعل والمفعول وبهذا ظهر وجه صحة كون اليتيم والسائل مفعولاً للفعل في قوله تعالى: ﴿فأما اليتيم فلا تقهر وأما السائل فلا تنهر﴾ [الضحى: ٩، ١٠].

قوله: (**والرهبة خوف معه تحرز والآية**) فيكون أخص منه واختير الرهبة هنا لأنها مبدأ السلوك وتمام الكلام في قوله تعالى: ﴿وإياي فاتقون﴾ [البقرة: ٣١]. قوله (**متضمنة**) في قوله تعالى ﴿أوف بعهدكم﴾ [البقرة: ٤٠] والوعيد في ﴿إياي فارهبون﴾ ولما كان الوعيد مفهوماً من الأمر المذكور كأنه قيل إن لم ترهبوني بنقض العهد فأعاقبكم إذ الأمر ليس بوعيد ولهذا قال (**للوعد والوعيد**) فالتضمن بالنسبة إلى الوعيد وأما الوعد فمصرح به بقوله ﴿أوف بعهدكم﴾ [البقرة: ٤٠]. قوله (**دالة على وجوب الشكر**) مستفاد من قوله ﴿اذكروا نعمتي﴾ [البقرة: ٤٠] إذ الأمر للوجوب وأن المراد بالذكر الشكر (**والوفاء**) عطف على الشكر أي على وجوب الوفاء (**بالعهد**) لكن الوجوب في مراتب العهد ليس على إطلاقه بل بالنظر إلى بعض المراتب وقد مر التفصيل (**وأن المؤمن**) أي دالة على أن العبد (**ينبغي**) إذ الرهبة حصرت فيه تعالى وتخصيص المؤمن لانتفاعه بهذه الدلالة والمراد بالدلالة الالتزامية (**أن لا يخاف أحداً إلا الله تعالى**).

قوله: والآية متضمنة للوعد والوعيد الوعد مدلول قوله ﴿أوف بعهدكم﴾ والوعيد معنى قوله: ﴿وإياي فارهبون﴾ [البقرة: ٤٠] وقوله ودالة على وجوب الشكر والوفاء بالعهد إذ الأمر في قوله: ﴿أوفوا بعهدي﴾ [البقرة: ٤٠] للوجوب والمراد به إيجاب الوفاء بالعهد وفي ضمنه إيجاب الشكر على النعمة لأن الوفاء بالعهد هو الإيمان والطاعة وهما شكر النعمة ومعنى قوله وإن المؤمن ينبغي أن لا يخاف أحداً إلا الله مستفاد من طريق الحصر في ﴿وإياي فارهبون﴾.

قوله تعالى: ﴿وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلۡتُ مُصَدِّقٗا لِّمَا مَعَكُمۡ وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرِۭ بِهِۦۖ وَلَا تَشۡتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنٗا قَلِيلٗا وَإِيَّٰيَ فَٱتَّقُونِ ٤١﴾

قوله: **(إفراد للإيمان بالأمر به والحث عليه)** إفراد الإيمان بالذكر وبالأمر مع اندراجه تحت إيفاء العهد والحث عليه مستفاد من جهة قوله ﴿مصدقاً لما معكم﴾ والمراد بإفراد الإيمان إفراده في الآية التالية لآية الوفاء بالعهد مع اندراجه تحت الوفاء بالعهد وأما الأمر بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة فمنفصل عن الآية بالوفاء.

قوله: **(لأنه المقصود)** لكونه أساساً لسائر القربات والشهادتان داخلتان في الإيمان شطراً كما اختاره المصنف فيما سبق بقوله ولعل الحق هو الثاني أو شرطاً كما هو المختار عند البعض وما هو المقصود يقتضي كمال العناية بشأنه وإفرازه عما سواه كأنه نوع آخر أعلى من الوفاء بالعهد كما هو مقتضى عطف الخاص على العام قوله **(والعمدة للوفاء بالعهود)** لا يلائم قوله وآخر مراتب الوفاء الاستغراق في بحر التوحيد فليتأمل.

قوله: **(وتقييد المنزل بأنه مصدق لما معهم من الكتب الإلهية من حيث إنه نازل حسبما نعت فيها)** مبتدأ خبره تنبيه على أن اتباعها وفيه إشارة إلى أن مصدقاً حال من الضمير المحذوف في أنزلت أي أنزلته الراجع إلى ما الموصولة قوله من حيث إنه نازل بيان كونه مصدقاً[1] والقرآن لما نزل على وفق ما نعت في سائر الكتب الإلهية لا سيما في التورية من كمال الفصاحة ونهاية البلاغة وكونه معجزاً للعرب العرباء وقروم الفصحاء وغير ذلك كان القرآن مصدقاً للتورية وسائر الكتب السماوية والظاهر أن إطلاق المصدق على القرآن بطريق المجاز أو التشبيه البليغ إذ المصدق من ينسب القائل إلى الصدق باختياره والقرآن ليس كذلك لكنه مشابه به.

قوله: **(أو مطابق لها)** بيان لكونه مصدقاً لها بوجه آخر عطف على قوله نازل ولفظة

قوله: وتقييد المنزل مبتدأ خبره تنبيه وتصديق القرآن بالكتب الإلٓهية المتقدمة عليه من حيث إنه نزل على نعت ذكر ذلك النعت في تلك الكتب.

قوله: أو مطابق لها عطف على نازل قوله وفيما يخالفها عطف على في القصص مع ساقته أي القرآن مصدق لما معهم من الكتب من حيث إنه مطابق لها فيما وافقها وفيما خالفها ولما كان موافقة الحكمين المخالفين في كتابين حال كونهما مخالفين محل شبهة أزالها بقيد الحيثية فقال من حيث إن كل واحدة منهما حق أي مطابقة ما في القرآن من الأحكام التي نسخت ما يخالفها هناك له إنما هي من حيث إن كلا من الناسخ والمنسوخ حق بالنسبة إلى زمانه التي اقتضت أحوال الأمم في الأزمنة المختلفة حكماً يناسب حالهم فإن الأمزجة والطبائع والأخلاق والعادات تختلف

---

(١) وأما جعله تقييداً للإيمان أي آمنوا إيماناً لا كإيمان المنافق بل مصدقاً فتعسف أما أولاً فلاحتياجه إلى التقدير وأما ثانياً فلأن اسناد المصدق إلى الإيمان مجاز لم يعرف واستعماله وإن صح في نفسه وأما ثالثاً فلخلوه عن النكتة التي بينها المصنف.

أو لمنع الخلو فقط ولكونه كل واحد منهما كاف في بيان المصدقية اختار الفاصلة **(في القصص والمواعيد والدعاء إلى التوحيد)** فإن هذه الأمور غير قابلة للنسخ فعلى هذا معنى المصدق الموافق مجازاً فإن المخالف للشيء كالمكذب له وقدم الوجه الأول لأنه أقرب إلى الحقيقة فإن معناه مظهر الصدق ويحتمل أن يكون حقيقة قوله **(والأمر بالعبادة)** أي بالعبادة مطلقاً وأما خصوص العبادة فلا يجب فيه التطابق **(والعدل بين الناس و)** كذا **(النهي عن المعاصي والفواحش)** يراد به المطلق كالخمر فإنه منهي عنه في شرعنا مع أنه غير منهي عنه في شرع من قبلنا كما سيجيء الإشارة إلى ذلك.

قوله: (وفيما يخالفها) عطف على القصص أي مطابق لها للكتب السماوية حقيقة وإن كان يرى مخالفاً لها ظاهراً **(من جزئيات الأحكام)** بيان لما فيما يخالفها كحل شرب الخمر وحرمته وفرضية ربع المال للزكاة في التورية وفرضية ربع عشر المال علينا وقطع موضع النجاسة وطهارته بالغسل ونحوه وخمسين صلاة في اليوم والليلة وخمس صلوات فيهما وغير ذلك من الشرائع المختلفة المشار إليها في قوله تعالى: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً﴾ [المائدة: ٤٨] الآية **(قوله بسبب تفاوت الاعصار في المصالح)** فإن هذه الأمور قابلة للنسخ فتتفاوت بسبب تفاوت الاعصار في المصالح قوله بسبب متعلق بيخالفها.

قوله: (من حيث) متعلق بمطابق المقدر فيما يخالفها بمعونة العطف وإشارة إلى حكمة النسخ والمعنى أن القرآن مطابق للتورية وسائر الكتب الإلهية في حقية جزئيات الأحكام المتخالفة المضاف إلى زمانها مراعى فيها صلاحها وصلاح من خوطب بها فكما أن أحكامها النازلة عليهم حق بالنسبة إلى أزمنتها كذلك جزئيات الأحكام المنزلة علينا في القرآن حق بالنسبة إلى زمانها وإن كان بينهما مخالفة بالحل والحرمة ونحوها فعلى هذا معنى المصدق موافقة حقية الأحكام النازلة في القرآن لحقية الأحكام الناطقة الكتب الإلهية بها فإن المخالف لها مكذب والمصدقية كما تستعمل في الموافقة الذاتية كذلك تستعمل في الموافقة الوصفية بل الموافقة الوصفية معتبرة في الموافقة الذاتية ألا يرى أن الموافقة الذاتية إن تحققت بدون وصف الحقية فهي ليست بشيء من الموافقة فالنظر والاعتبار للموافقة الوصفية وإن كانت الذات مختلفة وفي كلامه صنعة الطباق وهو حسن بالاتفاق حيث جمع المطابقة والمخالفة ويقرب من هذا ما نقل عن الراغب حيث قال إن الموافقة حقيقة من حيث **(إن كل واحدة منها حق بالإضافة إلى زمانها)** مقتضى الحكمة والمخالفة صورية والمآل متحد لكن المصنف جعل المخالفة ذاتية والقائل صورية وكأنه أراد بالمخالفة

باختلاف الدهور والاعصار فكم من حكم إلهي مناسب حال أمة في زمان لا يناسب ذلك الحكم حال أمة نشأت في زمان آخر فاقتضت الحكمة الهية أن ينزل في كل عصر وزمان تغير فيه حال أمة بتغير استعداداتهم عن قبول حكم قد كان شرع في كتابهم السابق حكم يلائم حاله أمة ذلك الزمان ولما اختلف حال الأمم باختلاف الزمان وقع الاختلاف في الأحكام على مقتضى الحكمة وتلك الأحكام وإن كانت متخالفة في الخصوصيات لكنها متوافقة في كونها على الحق النسبة إلى زمانها.

الصورية أن المخالفة في الحقيقة مخالفة وصفية وأما المخالفة الذاتية فلا يعبأ بها لكون المعتبر في الأحكام الحقية وعدمها كما قررناه آنفاً.

قوله: (مراعى فيها) صلاحها فإن جزئيات الأحكام للأمراض القلبية ولكمال الأعضاء الظاهرة بمنزلة الأدوية والأطعمة تختلف نفعاً وضراً بحسب الأشخاص والأزمان ويراعى فيها صلاح من استعملت له كذلك الأحكام تختلف بحسب الأزمنة **(أي مراعى فيها صلاح من خوطب بها حتى لو نزل المتقدم في أيام المتأخر لنزل على وفقه)**.

قوله: (ولذلك قال عليه السلام لو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي) خصه بالذكر مع أن سائر الأنبياء كذلك لأن الحديث الشريف ورد لما قاله عمر رضي الله تعالى عنه وسببه أن عمر رضي الله تعالى عنه استأذنه عليه السلام في أشياء كتبها من التورية ليقرأها فيزداد علماً فقال عليه السلام لو كان موسى حياً الخ أخرجه الإمام أحمد وأبو يعلى في مسنديهما كما قيل ولهذا خص به فسوق الحديث يدل على أن منعه ليس لدعوى الفضيلة بل للإشارة إلى أن الأحكام في هذا الزمان ما نطق به القرآن لا ما يدل عليه التورية فإن ذلك إن وافق ما في شرعنا فهو معلوم من شرعنا وإن خالفه فلا يجوز العمل به لكونه منسوخاً بمقتضى مراعاة صلاح هذه الأمة رحمة منه تعالى ومنة فما الفائدة يا عمر في كتب أشياء نطقت بها التورية ويعلم بمفهومه أن الشأن في سائر الأنبياء كذلك فمن ذهل عن هذه الدقيقة الرشيقة اعترض على المصنف بالمغلطة الواهية كما هو عادته بلا داعية والقول بأن التخصيص لأن موسى عليه السلام من أعظم أولي العزم شريعة وكتاباً ليس بمناسب هنا على أن أعظم أولي العزم إبراهيم عليه السلام على القول المختار ومعنى إلا اتباعي أنه يكون عاملاً بشريعتي لا بشريعته لكونها منسوخة بشريعتي ولا يقدح ذلك في كونه نبياً كعيسى عليه السلام فإنه يعمل بشريعة نبينا عليه السلام بعد النزول من السماء فاتضح أن قوله ولذلك قال عليه السلام دليل أني لما ذكره كما أن ما ذكره برهان لمي لقوله عليه السلام.

قوله: (تنبيه) خبر لقوله وتقييد المنزل **(على أن اتباعها)** أي الكتب الإلهية **(لا ينافي الإيمان به)** أي بما أنزل **(بل يوجبه)** لكونه مصدقاً لها **(ولذلك)** أي لاتباعها يوجب الإيمان به **(عرض بقوله بأن الواجب أن يكونوا أول من آمن به)** والتعريض أن يذكر شيء يدل به على أمر لم يذكر وقال ابن الأثير في المثل السائر التعريض هو اللفظ الدال على معنى لا

قوله: تنبيه على أن اتباعه لا ينافي الإيمان به ضمير اتباعه عائد إلى ما في ﴿بما أنزلت﴾ وهو عبارة عن القرآن وضمير به إلى ما في قوله: ﴿لما معكم﴾ [البقرة: ٤١] المعبر به عن كتابهم الذي هو التورية أي تنبيه على أن اتباع القرآن لا ينافي الإيمان بالتورية بل يوجبه لأنه مصدق بما فيها لا مكذب.

قوله: ولذلك عرض أي ولأن اتباع القرآن المنزل عليهم لا ينافي الإيمان بكتابهم بل يوجبه عرض سبحانه بقوله: ﴿ولا تكونوا أول كافر به﴾ [البقرة: ٤١] بأن الواجب عليهم أن يكونوا أول من آمن به أي بالقرآن وجه التعريض بذلك المعنى أن النهي عن الشيء إيجاب لضده.

من جهة الوضع الحقيقي أو المجازي بل من جهة التلويح والإشارة فيختص باللفظ المركب كقول من يتوقع صلة والله إني لمحتاج فإنه تعريض بالطلب مع أنه لم يوضع له حقيقة ولا مجازاً وإنما فهم هذا المعنى من عرض اللفظ أي جانبه انتهى فيكون التعريض من أوصاف اللفظ كالحقيقة وأختها وأما على التغيير الأول وهو ما فهم من الكشاف فهو وصف المتكلم وكلام المصنف يميل إليه ولما كان هذا مفهوماً بطريق التلويح لا التصريح فلا يقال إنه لو أوجبه لكان حق النظم فلا تكونوا بالفاء التقريعية لا الواو وأشار إلى جواب سؤال بأنه لا فائدة في تقييد النهي بالأولية إذ الكفر منهي عنه كيف ما كان فأجاب بأنه تعريض كنائي عبارة عن أن يكونوا أول من آمن به ولك أن تقول إن النهي عن تقدم الكفر لئلا يكونوا معتداً بهم في الكفر لأنهم لكونهم من أهل الكتاب مظنة الاقتداء فنهوا عن كفرهم أولاً مع أنه منهي عنه كائناً ما كان فلا وجه للسؤال حتى يحتاج إلى الجواب بأنه تعريض فلا يحسن حمل كلام المصنف عليه بل غرضه دفع إشكال سيأتي والفرق بين الإشكالين واضح كما ستعرفه.

قوله: (بأن الواجب أن يكونوا أول من آمن به) أي أن يكونوا أول من آمن به من أهل الكتاب إذ المخاطبون علماء بني إسرائيل أشار إليه المصنف فيما سيأتي بقوله ﴿ولا تكونوا أول كافر به﴾ من أهل الكتاب أو المخاطبون بنو إسرائيل مطلقاً والمراد بأهل الكتاب مطلق أهل الكتاب أو أن يكونوا مثل أول من آمن به في المبادرة إلى الإيمان وفي كلامه أيضاً إشارة إليه أو المراد بالأول الأولية الإضافية لا الحقيقية بقرينة أن أهل مكة اطلعوا على بعثته ورأوا معجزته قبلهم فآمن جمع كثير فلا يراد الأولية الحقيقية حتى يلزم التكليف بما لا يطاق[1] على أن الواجب قد يستعمل في معنى اللائق فليحمل عليه هنا بالقرينة المذكورة أول من آمن به.

قوله: (ولأنهم كانوا أهل النظر في معجزاته والعلم بشأنه والمستفتحين به) عطف

قوله: ولأنهم عطف على لذلك عرض أي عرض بلا تكونوا الآية بذلك المعنى لأجل أن اتباعه لا ينافي الإيمان به أو لأجل أنهم كانوا أهل النظر في معجزات النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عالمين بشأنه ونعته عرفوه من كتابهم التورية.

قوله: والمستفتحين عطف على خبر كانوا أعني أهل النظر أي وكانوا المستفتحين به الاستفتاح الاستنصار.

قوله: مستفتحين إشارة إلى قوله تعالى: ﴿يستفتحون على الذين كفروا﴾ [البقرة: ٨٩] أي يطلبون الفتح والنصر أي كانوا يقولون قد آن مبعث النبي الأمي الذي نجده في التورية والإنجيل فنحن نؤمن به ونقاتلكم معه فلما بعث كان أمرهم على العكس كقوله عز وجل: ﴿لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة﴾ [البينة: ١] إلى قوله تعالى: ﴿وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة﴾ [البينة: ٤] ﴿فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به﴾ [البقرة: ٨٩].

---

(١) كما حمل الأول على الأولية في الشرف على وجه في قوله تعالى: **﴿إن أول بيت وضع للناس الذي ببكة﴾ [آل عمران: ٩٦]** الآية.

والسين في المستفتحين للمبالغة لا للطلب.

على لذلك أي عرض بقوله لأنهم أهل النظر في معجزاته ظاهره المصنف اختار رجوع ضمير به إلى النبي عليه السلام وهو عليه السلام غير مذكور صريحاً بل حكماً على أنه لا يلائم قوله الآتي فإن من كفر بالقرآن فإنه كالصريح في إرجاع ضمير به إلى القرآن وجه التوفيق أنه ارجع الضمير إلى النبي عليه السلام لكن العلم بشأنه ومعجزاته المؤدي إلى الإيمان به في الأكثر وذلك يقتضي الإيمان بالقرآن فما سيذكره بيان حاصل المعنى والأظهر أن الضمير راجع إلى القرآن لكونه مذكوراً لفظاً ولأنه يناسب قوله ولذلك عرض بقوله فإن ضمير به على هذا المعنى راجع إلى القرآن فالأوضح أن يكون راجعاً إليه أيضاً مع أن قوله الآتي فإن من كفر بالقرآن صريح فيه والتعليل بأنهم كانوا أهل النظر في سورة القياس المركب بين المصنف أولاً كون النبي عليه السلام معلوماً بشأنه وحليته ونعوته الجليلة عندهم وأشار ثانياً إلى مقدمة ينساق الذهن إليها بمقتضى المقام وهو أن كل من هذا شأنه عندهم فيجب عليهم أولاً الإيمان بما أنزل عليه وخلاصة الدليل هكذا أن أهل الكتاب الواجب عليهم أن يكونوا أول من آمن بما أنزل على الرسول عليه السلام لأنهم يعرفونه عليه السلام كما يعرفون أبناءهم حتى كانوا المستفتحين به والمبشرين بزمانه وكل من يعرفونه كذلك فالواجب عليهم أن يكونوا أول من آمن بما أنزل عليه وهو القرآن فأهل الكتاب يجب عليهم أن يكونوا أول من آمن بالقرآن وهو المطلوب ولم يشر في الموضعين إلى تجويز الأمرين كما ذهب إليه العلماء من المفسرين لأن رجوع الضمير إلى الرسول عليه السلام خلاف السوق ولا يلائم مذاق كلام المصنف **(والمبشرين بزمانه وأول كافر به)** والمستفتحين أي المنتصرين من الاستفتاح بمعنى الاستنصار أي المستنصرين به على المشركين قائلين اللهم انصرنا بنبي آخر الزمان المنعوت في التورية كذا قاله المصنف في قوله تعالى: ﴿وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا﴾ [البقرة: ٨٩] الآية فعلم منه أن المخاطبين هنا أصحاب التورية أما علماؤهم فيدخل الجاهلين تبعاً أو مطلقهم والتعميم إلى أهل الإنجيل ليس بمناسب للمقام وإن كان له وجه في الجملة وإنما رجح كون المخاطبين علماءهم إذ معرفة كون القرآن مصدقاً للتورية إنما يناسب أهل العلم وإنما جوز العموم لأن القدرة على التوفيق بين الكتابين تحققها في بعض الأفراد كاف في الخطاب إلى الكل على أن الجهلة من شأنهم التوفيق المذكور بالقوة وإن لم يتحقق بالفعل.

قوله: (وقع خبراً عن ضمير الجمع بتقدير أول فريق أو فوج أو بتأويل لا يكن كل

قوله: بتقدير أول فريق لما كان في قوله عز وجل: ﴿ولا تكونوا أول كافر به﴾ [البقرة: ٤١] إشكال من جهة اللفظ والمعنى أول الآية بوجه ينحل به الإشكال أما الإشكال من جهة اللفظ فلأن أول أفعل التفضيل إذا أضيف إلى النكرة كان التفضيل الموصوف على المضاف إليه بالتفضيل إلى ما هو عليه من العد فيجب مطابقته له مثل هو أفضل رجل وهما أفضل رجلين وهم أفضل رجال وعلى هذا يجب هنا أن يقال أول كافرين فأشار إلى حله بقوله بتقدير أول فريق الخ وأما الإشكال من جهة المعنى فأشار إليه بقوله كيف فهو الخ وأجاب عنه بما أجاب من الوجوه المذكورة.

واحد منكم أول كافر به كقولك كسانا حلة فإن قيل كيف) وأول كافر ما أضيف إليه لما كانت المطابقة بين أفعل التفضيل وبين موصوفه حين أضيف إلى نكرة وهنا ليس كذلك حاول بيانه ومطابقته وسره أن أفعل التفضيل إذا أضيف إلى نكرة يكون لتفضيل الموصوف على ما أضيف إليه تفضيلاً على حسب ما هو عليه من الافراد والتثنية والجمع مثل هو أفضل رجل وهما أفضل رجلين وهم أفضل رجال يعني أن هذا الجنس إذا وزع رجلاً رجلاً فهو أفضل من كل رجل وإذا وزع رجلين رجلين فهما أفضل من كل رجلين رجلين وكذا الجمع وهنا الموصوف جمع والمضاف إليه مفرد فلا مطابقة بينهما ويستحيل أن تكون الجماعة أول كافر سلك في توجيهه أحد طريقين إما بتأويل المضاف إليه بحيث يصير جمعاً في المعنى بتقدير أول فريق أول فوج والفريق والفوج في معنى الجمع بناء على أن المراد بكافر الجنس لا الفرد منه وحاصله فريق أو فوج كما ذكره أو بتأويل الموصوف بأن يجعل مفرداً بأن يراد تعميم النفي إلى كل فرد وإدخال كل بعد اعتبار حكم النفي ويكون المعنى ولا يكن كل واحد منكم أول كافر به ولما كان هذا الوجه الأخير خلاف الظاهر أيده بقوله كسانا حلة فإن المراد بالجمع هنا كل واحد واحد لا المجموع من حيث المجموع إذ الحلة الواحدة لا تسع المجموع فإذا قامت القرينة على ذلك حسن إرادة كل واحد من المجموع ويقرب من هذا ما يقال إذا قوبل الجمع بالجمع يراد به انقسام الآحاد إلى الآحاد نحو ركب القوم دوابهم لكن مع ذلك لما كان فيه نوع بعد اخره على أنه من قبيل نزع الخف قبل الوصوف إلى الماء[1] **(نهوا عن التقدم في الكفر وقد سبقهم مشركو العرب قلت المراد به التعريض لا الدلالة على ما نطق به الظاهر كقولك أما أنا فلست بجاهل أو ولا تكونوا)**.

قوله: كسانا حلة أي كسا كل واحد منا حلة وليس المعنى كسا جميعنا حلة واحدة وكذا المعنى ههنا أي ولا يكن كل واحد منكم أول كافر به.

قوله: أما أنا فلست بجاهل فإن المقصود به إثبات الجهل للمخاطب على وجه التعريض لا سلب الجهل عن نفسه وكذا قوله: ﴿ولا تكونوا أول كافر به﴾ [البقرة: ٤١] تعريض لمشركي مكة

---

(١) نقل عن الطيبي أنه قال إنما قدرت هذه التقادير لما أن خبر كان مفرداً لفظاً واسمه جمع وأما ما قيل إنه لما كان وجب التطابق بين المفضل والمفضل عليه إفراداً وتثنية وجمعاً فيما استعمل صيغة التفضيل بالإضافة إلى المنكر وهنا غير مطابق ظاهراً أول المفضل عليه أو لا بجعله صفة للفظ مفرد اللفظ جمع المعنى وثانياً المفضل أي لا يكن كل واحد بمعنى عموم السلب كما في قوله تعالى: ﴿**ولا تطع كل حلاف**﴾ [القلم: ١٠] فسهو محض أما أولاً فلأن لفظ أول هنا ليس بمعنى التفضيل بل بمعنى السابق وأما ثانياً فلأن كافر ليس بمفضل عليه فإن الإضافة في أول كافر بمعنى من التشبيهية وأما ثالثاً فلأن تطابق المفضل والمفضل عليه فرداً وتثنية وجمعاً مما لم يوجد في الكتب المتداولة من النحو إنما المذكور تطابق أفعل التفضيل مع موصوفه فتدبر انتهى وأنت خبير بأن الأول أفعل تفضيل لكون المراد هنا الأسبق ولا ينافيه كونه بمعنى السابق كما صرح به صاحب اللباب والظاهر من كلام المصنف فحينئذٍ تكون الإضافة إلى المفضل عليه ولو لم يكن كذلك لاحتيج إلى تقدير المفضل عليه وتطابق المفضل والمفضل عليه لعله اطلع من ذهب إليه على ذلك وعدم الوجدان لا يفيد العموم والعدم.

قوله: (فإن قيل كيف نهوا) هذا الإشكال وارد على نهيهم عن التقدم في الكفر لا لأنه عام فلا وجه للنهي عن التقدم فيه لما عرفت من أن النهي عن التقدم صحيح حسن إذا تضمن اعتباراً لطيفاً وهو النهي عن كونهم مقتدى الكفر وعن إحداث سيئة سيئة بل لأن التقدم منتف فيهم ليكون مشركي العرب سابقين فالنهي عن التقدم في الكفر لا يعترض عليه حين تحقق التقدم وهنا ليس كذلك فاتضح الفرق بين المعنيين فالإشكال بأن الكفر منهي عنه كائناً ما كان فلا فائدة في تقييد النهي بالأولية ضعيف جداً ألا يرى أن زيداً ينهى عن أول سارق أو أول شارب لئلا يقتدى به لا سيما إذا كان مقتدى به وما نحن فيه كذلك كما عرفت ثم إنه بعد ما حقق في أول الدرس كون المراد التعريض لا يتوجه هذا السؤال إذ منشأ السؤال حمل الكلام على ظاهره وقد بان خلافه فهذا البحث لا يلائم قانون المناظرة إلا أن يقال قد أغمض النظر عن هذا التحقيق لتكثير الأجوبة بعد نقل هذا السؤال وقد أجابه عنه بوجوه أربعة الأول ببيان أن المراد التعريض وقد أوضحه بقوله ولذلك عرض بقوله ولأنهم فلا إشكال في النهي عن التقدم في الكفر إذ ظاهره ليس بمراد وإنما المراد الواجب عليهم أن يكونوا أول من آمن به والإشكال الوارد على هذا المراد مندفع بوجوه شتى كما عرفت فيما مضى كقولك أما أنا فلست بجاهل مثال للتعريض وهذا موكول إلى القرينة وليس بكلي كالذكر في تحديث النعمة.

قوله: (أول كافر من أهل الكتاب أو ممن كفر بما معه فإن من كفر بالقرآن فقد كفر بما يصدقه أو مثل من كفر من مشركي مكة وأول أفعل لا فعل له) أو ولا تكونوا جواب ثان ببيان أن المراد بالأولية الإضافية وبالنظر إلى أهل الكتاب خاصة لا بالنظر إلى كافة الناس حتى يقال إن مشركي العرب قد سبقوهم فكيف يصح ذلك وقوله أو ممن كفر عطف على أهل الكتاب أي ولا تكونوا أول كافر ممن كفر بما معه جواب ثالث ببيان أن الضمير في

بأنهم أول كافر به لأنهي أهل الكتاب عن ذلك لأنهم ليسوا أول كافر به بل أول من كفر به هؤلاء المشركون.

قوله: أو ولا تكونوا أول كافر من أهل الكتاب يريد أن السؤال إنما يلزم أن لو أريد بأول كافر أول كافر مطلقاً لأن أول كافر حينئذٍ ليس هؤلاء الكتابيين بل أول من كفر به مشركو مكة وأهل الكتاب كفروا بعدهم فإذا قيد أول كافر بأول كافر من أهل الكتاب يكون هذا هنا للمخاطبين منهم عن أن يكونوا أول من كفر منهم فلا اشكال قوله أو بمن كفر بما معه عطف على من أهل الكتاب عطف أحد قيدي الشيء على الآخر هذا على رجوع ضمير به في ﴿أول كافر به﴾ على ما في لما معكم.

قوله: أو مثل من كفر فيكون الكلام من باب التشبيه البليغ نحو زيد أسد بحذف أداة التشبيه والمعنى ولا تكونوا مثل مشركي مكة في الكفر بالقرآن أي لا تكفروا به أنتم مثل هؤلاء المشركين فأجاب عن السؤال بأربعة أوجه الأول على التعريض والثاني والثالث على التقييد والرابع على التشبيه.

﴿كافر به﴾ راجع إلى ما معكم لا إلى القرآن ولا إلى الرسول عليه السلام كما هو المتبادر ومنشأ السؤال فلا إشكال في كونهم ﴿أول كافر به﴾ أي بما معهم وهو التورية أو هي والإنجيل إذ ما معهم لم يكن مع المشركين حتى يسبقوهم في كفره إذ المراد ليس المعية الزمانية بل المعية بحسب الاعتقاد والعمل ولو سلمت المعية الزمانية فلا يضر إذ التورية مختصة ببني إسرائيل وأجاب رابعاً بقوله أو مثل من كفر بتقدير المضاف أو الحمل على التشبيه البليغ والحاصل أن منشأ الإشكال أمور أربعة فأجاب بمنع كل واحد على الترتيب أقوى الجواب الأقدم فالأقدم والله تعالى أعلم وبيان رجحان الأجوبة بعضها على بعض مفوض إلى نظرك الثاقب فمن نظر إلى بيانه أولاً ظن أن الجواب هو الأول حيث اكتفى بالتعريض تنبيهاً على متانته وبلاغته البارعة وما عداه احتمال يلتفت إليه حين اكتفى بأصل الفصاحة والبلاغة فلا إشكال بأنه حكم أولاً بالتعريض وحده ثم عدل عنه إلى نكتة أخرى فلا ينتظم آخر كلامه بأوله ثم المراد بكفر ما معهم الكفر اللازم[١] من كفر القرآن دون الكفر قصداً ولزوم الكفر إذا كان معلوماً كالتزام الكفر وإلى ذلك أشار بقوله فإن من كفر بالقرآن فقد كفر بما يصدقه لأن كفر القرآن إنكار كونه[٢] من عند الله وهو يستلزم إنكار الأحكام التي فيه ومن جملتها الأحكام التي يوافق القرآن فيها التورية وإنكار القصص والمواعظ وأيضاً حقية القرآن مذكورة في التورية فإذا أنكروا حقيته وكونه من عند الله فقد كذبوا التورية في إخبار حقيته والتكذيب ببعض كفر بالكل وهذا هو الملائم لما ذكر في بيان كونه مصدقاً أو لا والأول يناسب لما ذكره ثانياً فاندفع ما قاله النحرير التفتازاني إنما يتم هذا لو كان كفرهم به أنه كذب كله وأما إذا كفروا بكونه كلام الله تعالى واعتقدوا أن فيه الصادق والكاذب فلا انتهى وجه الاندفاع هو أنه لما كفروا بكونه كلام الله تعالى كفروا بالتوراة التي أخبرت بأنه سينزل القرآن على وصف كذا على نبي نعته كذا على أنه إذا اعتقدوا أن فيه الصادق والكاذب فقد اعتقدوا أنه كذب كله لما عرفت أن الإيمان بالبعض دون بعض كفر حقاً قال تعالى ويقولون الصادق والكاذب فقد اعتقدوا أنه كذب كله لما عرفت أن الإيمان بالبعض دون بعض كفر حقاً قال تعالى: ﴿نؤمن ببعض ونكفر ببعض﴾ [النساء: ١٥٠] إلى قوله: ﴿أولئك هم الكافرون حقاً﴾ [النساء: ١٥١] الآية ولا فرق بين كفر الكتب والرسل.

قوله: من وأل هو وال إلى المكان أي التجى به واكتنف أو من وأل منه أي خلص ونجا منه.

قوله: أو أول فيكون من أول بمعنى الرجوع وقلبت همزته واواً فيه أيضاً على خلاف القياس لأن القلب قياساً إنما هو فيما إذا سكنت الهمزة وضم ما قبلها نحو أو من ونحوه.

---

(١) وقيل إن المشركين ليسوا كافرين بالتورية وإن لزمهم الكفر بها من الكفر بالقرآن لأنهم غير ملتزمين لكفرها واللزوم غير معلوم لكونهم أميين جاهلين بالتورية رأساً ومثل هذا اللزوم لا يعد كفراً وأما اليهود فلكونهم عاملين بالتورية وعالمين بها فلزوم الكفر معلوم لهم وهو كفر كالتزام الكفر كفر.

(٢) أي من كفر بالقرآن كفر بما يصدق القرآن إياه وهو الأوفق لقوله تعالى: **﴿مصدقاً لما معكم﴾** أو كفر بما يصدق القرآن وهو التورية فإن التورية أيضاً مصدق للقرآن لكن لا يناسب قوله تعالى: **﴿مصدقاً لما معكم﴾** ظاهراً.

قوله: (وأول افعل لا فعل له) لأن فاءها وعينها واو على المختار وقد دل الاستقراء على انتفاء الفعل مما هو كذلك لكن يلزم تقدير فعل له ولهذا قال ابن الحاجب في الشافية إنه من وول أي حروفه الأصول واوو واو ولام فأصله على هذا أوول أدغمت الفاء في العين وفي قوله وأول افعل إشارة إلى رد ما قيل إنه فوعل من أول فعلى هذا يكون أصله أوول على أن الهمزة أصل الحروف والواو الأولى زائدة فأدغمت الواو التي هي واو فوعل في الواو التي هي عين فصار أول ولم يرض به المصنف لمجيء الأولى في مؤنثه والأول في جمع مؤنثه.

قوله: (وقيل أصله أوأل) فحينئذٍ يكون له فعل ولهذا قال **(من وأل)**[1] فاؤه واو وعينه همزة **(فأبدلت همزته واواً تخفيفاً)** فصار أوول ثم أدغمت فكان أول ومرضه لأن فيه مخالفة القياس إذ القياس في **(تخفيف)** مثل هذه الهمزة أن تلقى حركتها على الساكن قبلها وتحذف فإبدالها واواً **(غير قياسي أو أءول)** أي وقيل أصله أءول **(من ل)** بمعنى رجع **(فقلبت همزته واواً)** فصارت أوول **(وأدغمت)** الواو في الواو وهذان القولان للكوفيين وزنه على الثاني اعفل والمناسبة الاشتقاقية على أن أصله أوءل من وآل بمعنى لجاء أن الأول الحقيقي وهو الله تعالى ملجأ ومنجأ للكل وهذا القدر من المناسبة كاف على أن كل أول بمعنى السابق والأسبق ملجأ في الجملة وكذا الكلام إذا قيل إنه مشتق من آل بمعنى رجع إذ الأول الحقيقي مرجع لكل أمر وإلى الله ترجع الأمور كما أنه يعلم ما في الصدور وقيل أصله أوأل من وال ومعناه تبادر والمناسبة الاشتقاقية فيه ظاهرة وأما كونه من آل بمعنى رجع فالمناسبة الاشتقاقية غير ظاهرة انتهى. وقد عرفت المناسبة وارتفعت المخالفة على أن المناسبة في الجملة كافية في الاشتقاق والحاصل أنهم اختلفوا في وزن أول فذهب الدريدي ومن تبعه إلى أن وزنه فوعل من أول وقد عرفت ضعفه وعند الأكثر وزنه أفعل ثم اختلفوا فقال بعضهم إنه من وول المقدر إذ ليس هذا الفعل وقد اختاره المصنف وبعضهم من وآل وهو الذي ذكره المصنف ثانياً وبعضهم من آل وهو الذي نقله ثالثاً وهذا لم يذكر في الشافية والجاربردي وما ذكر فيها وقال آخرون من ﴿ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً﴾[2] [البقرة: ٤١].

قوله: (ولا تستبدلوا بالإيمان بها والاتباع لها حظوظ الدنيا) فالاشتراء مجاز عن

قوله: ولا تستبدلوا وفي الكشاف والاشتراء استعارة للاستبدال كقوله ﴿اشتروا الضلالة بالهدى﴾ [البقرة: ١٦] يعني ولا تستبدلوا بآياتي ثمناً وإلا فالثمن هو المشترى به الثمن القليل الرياسة التي كانت لهم في قومهم خافوا عليها الفوات لو أصبحوا اتباعاً لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاستبدلوها وهي بدل قليل ومتاع يسير بآيات الله وبالحق الذي كل كثير إليه قليل وكل كبير إليه حقير فما بال الحقير القليل ثم كلامه معنى الكلام مع أن حقيقة الاشتراء غير منتظم لأن الاشتراء مبادلة الثمن بالمبيع وأخذه به وليس ذلك بموجود ههنا لأن الباء تصحب الأثمان وقد

---

(١) أي إلجاء ومنه موئلاً أي ملجأ.

(٢) قائله الدريدي.

الاستبدال واستعارة له استعارة تحقيقية وقد مر التفصيل في قوله تعالى: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ [البقرة: ١٦] الآية لكن اختار هنا كون الاشتراء مجازاً عن الاعراض عما في يده محصلاً به غيره سواء كان من المعاني أو الأعيان ولما كان التمكن لهم بحسب الآيات منزلاً منزلة الواقع بالفعل جعل الإيمان كأنه في أيديهم وهم أعرضوا عنه محصلين بذلك الاعراض الضلالة التي ذهبوا إليها وهي الرياسة هنا وحظوظ الدنيا العاجلة الفانية شبه تحصيل حظوظ الدنيا بترك الله تعالى بالاشتراء الذي هو بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الأعيان فذكر لفظ المشبه به وأريد المشبه فكان استعارة تبعية تحقيقية وهذا التشبيه يتضمن تشبيه حظوظ الدنيا بالمشترى بقرينة إيقاع الاشتراء عليه والمشتري هنا والرشى والرياسة وإنما عبر عن حظوظ الدنيا بالثمن مع أنها المبيع والثمن الآيات حيث تركوها والإيمان بها ترك المشتري الحقيقي الدراهم والدنانير مثلاً إشارة إلى أنها يجب أن تكون وسيلة مبتذلة ابتذال النقدين مصروفة في نيل المآرب لا مرغوبة مطلوبة ببذل ما هو أشرف الأشياء وهو آيات الله تعالى ففيه تفريع وتحميق قوي بأنهم لكمال خبثهم عكسوا ما هو مقتضى النقل والعقل وجعلوا المقصود بالذات آلة والآلة مقصودة فجعلوا الأشرف وسيلة إلى تحصيل الأخس وفيه أيضاً إعزاب لطيف حيث جعلوا المشترى بفتح التاء ثمناً بإطلاق لفظ الثمن عليه وجعل الثمن مشترى بفتح التاء ثمناً بإطلاق لفظ الثمن وجعل الثمن مشترى بإيقاعه بدلاً لما جعل ثمناً بإدخال الباء عليه فإن الباء تدخل على المتروك وفي

دخلت هنا على الآيات فتكون الآيات ثمناً والواقع في مقابلتها ثمناً قليلاً فيكون الثمن مبيعاً فاحتيج إلى صرف الاشتراء إلى المجاز فالمعنى لا تستبدلوا بآياتي ثمناً قليلاً فإنه كما يستبدلوا الشيء بالثمن كذلك يستبدل الثمن بالشيء.

قوله: وإلا أي وإن لم يكن استعارة للاستبدال لم يصح فإن الثمن هو المشترى به لا المشترى وهو المبيع حذف جزاء الشرط وأقام الدليل مقامه قال الطيبي يريد الزمخشري أن هذه الاستعارة استعارة لفظية لا معنوية فاستعير الشرى لمجرد الاستبدال من غير نظر إلى التشبيه كما يستعار الأنف للإنسان المؤمن كما قال في قوله تعالى: ﴿طلعها كأنه رؤوس الشياطين﴾ [الصافات: ٦٥] الطلع النخلة فاستعير لما طلع من شجرة الزقوم إما استعارة لفظية أو معنوية وأما التشبيه ﴿فأولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ [البقرة: ١٦] فلمجرد استعارة الاشتراء للاستبدال قيل الاستعارة اللفظية هي الاستعارة اللغوية غير المفيدة وهي أن تكون الكلمة موضوعة لحقيقة من الحقائق مع قيد فتستعملها لتلك الحقيقة لا مع القيد بمعونة القرينة مثل أن تستعمل المرسن وهو موضوع بمعنى الأنف مع قيد أن يكون أنف مرسون استعمال الأنف من غير رسانة ويسمى هذا النوع غير مفيد لقيامه مقام أحد المترادفين من نحو ليث وأسد عند الرجوع إلى المراد منه فالاشتراء استبدال مع قيد أن يكون في مبادلة ثمن بمبيع استعمل استعمال المطلق عن هذا القيد فإنه مجاز لغوي غير مفيد يجوز أن يكون هذا من باب القلب لقصد المبالغة دلالة على أنهم جعلوا الآيات في الابتذال والامتهان وكونها ذرائع إلى مباغيهم كالدراهم المبذولة لقضاء الحوائج ومقام التقريع والنعي على بني إسرائيل لبّسوا صنيعهم بتعدّي هذه المبالغة فيكون هذا من باب الاستعارة المعنوية.

الاشتراء الحقيقي يدخل على ما جعل ثمناً وفي تقرير المصنف إشارة إلى ما ذكر ثم المراد بآياتي إن كان القرآن فمعنى الاستبدال ما ذكرناه من أن تمكنهم منزل منزلة الواقع وإن كان التورية فالأمر واضح وأرباب الحواشي وجهوا بأن مبناه على أن الإيمان بالتورية إيمان بالآيات كما أن الكفر بالآيات كفر بالآيات فيتحقق الاستبدال ولا يخفى أنه تكلف وفي كلام المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ [البقرة: ١٦] الآية إشارة إلى ما ذكرنا وقوله بالإيمان بها إشارة إلى حذف المضاف لكن بدون حذف المضاف فيه مبالغة لطيفة كإيقاع الحرمة على نفس الأعيان في قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ [النساء: ٢٣] الآية وقيل إن الاشتراء لكونه حقيقة في الأعيان مجاز عن الاستبدال باستعمال المقيد في المطلق كالمرسن في الأنف انتهى. ولا يخفى أن في الاستعارة مبالغة فوق المبالغة في المجاز المرسل حتى ذهب بعضهم إلى أنه لا مبالغة في المجاز المرسل.

قوله: (فإنها وإن جلت قليلة) فلا مفهوم بأن النهي عن الاشتراء بثمن قليل ربما يوهم جواز الاشتراء بثمن جليل فإن المراد القلة بالإضافة إلى حظوظ الآخرة ولو قيل إن قيد القلة بالنظر إلى الخصوص الواقعة وأن المراد القلة في نفس الأمر لكان أحسن لحمل اللفظ على حقيقته مع عدم لزوم مفهوم المخالفة قوله مسترذلة مستفادة من القلة فإن المراد كما عرفت القلة كيفا والأكثر كما[1] وقيل الحكم بالاسترذال مستفاد من التعبير عنه بالثمن فإن الثمن مسترذل بالقياس إلى المقاصد مبذول في تحصيلها ولا يخفى أنه ليس بكلي إذ في البيع بالمقابضة والبيع بالصرف كلاهما مرغوبان وإن صور أحدهما بصورة الثمن مسترذلة بالإضافة إلى ما يفوت عنكم من حظوظ الآخرة بترك الإيمان قبل.

قوله: (كان لهم رياسة في قومهم ورسوم وهدايا منهم فخافوا عليها لو اتبعوا رسول الله ﷺ فاختاروها عليه) نقل أنهم كانوا يأخذون كل عام شيئاً معلوماً من زروعهم وضروعهم ونقودهم فخافوا إن بينوا صفة رسول الله عليه السلام وبايعوه أن يفوتهم تلك وفي قوله لو اتبعوا رسول الله عليه السلام إشارة إلى أن المراد بآياتي القرآن وإن عدم إتباعه مسبب عن عدم اتباع رسول الله عليه السلام والمراد بالاشتراء اختيار الهدايا والرسوم على اتباع القرآن والرسول عليه السلام وفي قوله فاختاروها تنبيه على معنى آخر مجازاً للاشتراء في المرتبة الثانية وما قدمه المصنف من معنى الاستبدال مجاز له في المرتبة الثالثة ولو اختاره معنى الاختيار هنا لكان أسلم من التكلف.

قوله: (وقيل كانوا يأخذون الرشى) فحينئذٍ يكون المراد بآياتي التورية والاشتراء أخذ

قوله: وقيل كانوا يأخذون الرشى أي كان أحبارهم يأخذون الرشى وكانت عامتهم يعطون أحبارهم من زروعهم وثمارهم ويهدون إليهم الهدايا ويرشونهم الرشى على تحريف الكلم وتسهيلهم عليهم من الشرائع وكان ملوكهم يذرون عيهم الأموال ليكتموا ويحرفوا.

---

(١) وفيه إشارة إلى أن القلة والكثرة تجتمعان بالاعتبارين قليل كيفا وكثير كما أو قليل بالإضافة كثير في نفسه.

الرشوة وتغيير الحق به وببدله **(فيحرفون الحق ويكتمونه)** وهو نعت الرسول عليه السلام وصدقه مرضه وما قيله لأن التقييد خلاف الأصل والمتبادر من الآيات القرآن والقول الأخير بناء على أن المراد بها التورية ﴿وإياي فاتقون﴾ [البقرة: ٤١] وما ذكر في قوله تعالى: ﴿فإياي فارهبون﴾ [البقرة: ٤٠] جار هنا ﴿وإياي فاتقون﴾ [البقرة: ٤١].

قوله: (بالإيمان واتباع الحق والإعراض عن الدنيا) الظاهر أنه حمل التقوى على المرتبة الأولى وهو الاجتناب عن الشرك أي بالإيمان بالله والقرآن والرسول عليه السلام وهو المراد باتباع الحق قوله والاعراض عن الدنيا لأن المخاطبين هم الذين اشتروا الآيات بحظوظ الدنيا ولذا خصصه بالذكر.

قوله: (ولما كانت الآية السابقة مشتملة على ما هو كالمبادي لما في الآية الثانية فصلت بالرهبة التي هي مقدمة التقوى) استئناف جواب سؤال مقدر وتقريرهما ظاهر ولما كانت الآية السابقة وهي قوله تعالى: ﴿يا بني إسرائيل﴾ [البقرة: ٤٠] إلى ﴿فإياي فارهبون﴾ [النحل: ٥١] مشتملة على ما هو أي مشتملة على ذكر ما هو وهو النعم المذكورة كالمبادي لإيجابها الإيمان واتباع الحق إذ معرفة المنعم يؤدي إلى تصديقه وتوحيده وامتثال ما أمر به وإنما قال كالمبادي لأنه ليس مباد حقيقة إذ المبادي الحقيقية ما يكون موصلاً إلى الشيء قريباً أو بعيداً والنعم المذكورة ليست كذلك لكنه مشابه بها في كونه سبباً في الجملة فصلت بتخفيف الصاد أي ختمت بالرهبة التي هي مقدمة التقوى أي موقوف عليها التقوى في المراتب الثلاثة لا سيما في المرتبة الأولى إذ الاجتناب عن الشرك المخلد لا يكون إلا بالرهبة والخوف فهي مقدمة في نفس الأمر ولهذا لم يقل كالمقدمة.

قوله: (ولأن الخطاب بها) أي بالآية الأولى **(لما علم العالم)** بالتورية **(و)** الجاهل

قوله: ولما كانت الآية السابقة وهي ﴿وإياي فارهبون﴾ [البقرة: ٤٠] مشتملة على ما هو كالمبادىء وهي الرهبة التي هي خوف مع تحرز لما في هذه الآية وهي التقوى من حيث إن التقوى شرعاً لإتيان بالواجبات والانتهاء عن المنهيات وهذا إنما يحصل بعد الخوف عما يؤدي إليه أضدادها من المهالك والاحتراز عن وخامة عاقبة ما ينافيها فلما كانت الرهبة ما يتوقف عليه التقوى على هذا المعنى وقعت فاصلة تلك الآية الرهبة وفاصلة هذه التقوى ولا يظن أن المراد بالتقوى على كون الرهبة مبدأ ومقدمة لها المعنى اللغوي الذي هو فرط الصيانة لأن الرهبة حينئذٍ لا تكون مقدمة التقوى بل هي هي لأن فرط الصيانة لا يخلو عن خوف مع تحرز وهذا معنى الرهبة بعينه ولذا فسرناها بالمعنى الشرعي لأنه هو المتوقف على الرهبة.

قوله: ولأن الخطاب بالأولى لما عم الخ معنى العموم في الآية الأولى مستفاد من لفظ بني إسرائيل في قوله: ﴿يا بني إسرائيل﴾ [البقرة: ٤٠] وخصوص الخطاب في الآية الثانية من لفظ مع في قوله ﴿مصدقاً لما معكم﴾ فإن المراد بما في معكم كتابهم المنزل الذي في أيدي أحبارهم يطالعونه ويأمرون بما فيه من الأحكام ويعظون عوامهم بمواعظه إما مناسبة الأمر بالرهبة لعموم الخطاب إذ الرهبة والخوف عن وقوع النفس في ورطة الهلاك أمر باعث للنفس على التشمر

(**المقلد أمرهم**) أي المجموع (**بالرهبة**) وأن لا يخاف أحداً إلا الله تعالى (**التي هي مبدأ السلوك**) إذ السلوك والسير في معرفة الله تعالى لا يكون إلا بالخوف والخشية والمراد بالعالم العالم بالتورية وما فيها من الأحكام بالنظر القويم والفكر المستقيم والمراد بالمقلد العالم بما فيها بتقليد علماء بني إسرائيل وأحبارهم فكلهم عالم بهذا المعنى فهذا يوافق ما سلف من قوله خاطب أهل العلم والكتاب غير مخالف له إذ التعبير بالمقلد دون الجاهل ينادي إدراكه بما في التورية لكن لا عن دليل بل بالتقليد واستعمال لفظ العلم في هذا المعنى الأعم اصطلاح له لكن المشهور في اصطلاح المتكلمين استعماله في إدراك الذي لا يحتمل النقيض أصلاً وهو الذي أراده المصنف بقوله أهل العلم هنا فلا اضطراب أصلاً فمعنى قوله (**والخطاب بالثانية**) أي بالآية الثانية (**لما خص أهل العلم**) بما في التورية بيقين لا يحتمل الزوال فلا يتناول الإدراك بالتقليد.

قوله: (**أمرهم بالتقوى التي هي منتهاه**) أي منتهى السلوك فالمرتبة الأولى من التقوى منتهى السلوك لعوام المؤمنين والمرتبة الثانية منها منتهى سلوك الخواص والمرتبة الثالثة منتهى سلوك خواص الخواص لكن ليس لهذا المنتهى نهاية أبداً فإن العارفين الواصلين كلما ألقوا عصيهم بدا لهم سفر وقد مرّ التفصيل في سورة الفاتحة في سياق قول المصنف لنستضيء بنور قدسك وفيه مناقشة وهي أن أهل العلم لما أمروا بمنتهى السلوك الذي هو التقوى فما معنى كونهم مأمورين بالرهبة التي هي مبدأ السلوك إذ المأمور بالمنتهى لا بدّ وأن يكون موصوفاً بمبدأ السلوك إلا أن يؤوول بدوام الرهبة فحينئذٍ يلزم الجمع بين المجاز والحقيقة. ﴿ولا تلبسوا الحق بالباطل﴾.

قوله تعالى: وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾

قوله: (**عطف على ما قبله**) أي عطف على قوله ﴿ولا تشتروا﴾ أو على ﴿ولا تكونوا أول كافر به﴾ ولذا لم يعينه وتعرض كونه عطفاً مع وضوحه والقول بأن هذا النهي مع ما بعده معطوف على مجموع ما قبله أعني قوله ﴿وآمنوا بما أنزلت﴾ إلى قوله ﴿ولا تلبسوا﴾ لا يساعده قول المصنف مع أنه لا حاجة إلى ذلك لأن الجامع بين هذه الجملة وبين جملة واحدة من الجمل السابقة ظاهر حتى إذا قيل إنه عطف على آمنوا لكان له وجه وأما على فاتقون فليس بحسن بل ليس بصحيح.

قوله: (**واللبس**) بفتح اللام (**الخلط**) من باب ضرب وأما اللبس بضم اللام من باب علم فبمعنى الاكتساء بالكسوة وپوشيدء جامه كذا في الصحاح وإنما قال (**وقد يلزمه جعل**

لأعمال تنجي النفس عن ذلك فلما كانت الرهبة أول ما يجب على السالك ومن بداياته عالماً كان أو غيره ذكرت في الخطاب العام وأما مناسبة التقوى لخصوص الخطاب لأن التقوى المعبر بها عن فعل الواجبات بأسرها وترك المنهيات برمتها إنما هي حال المنتهين لا حال المبتدئين فالأولى يذكر في الخطاب الخاص لأهل العلم.

الشيء مشتبهاً بغيره) لأنه قد ينفك عنه كخلط الحنطة بالشعير وفيه أيضاً إشارة إلى أن هذا المعنى اللازم يصح أن يكون هو المراد هنا إذ الخلط الحقيقي وإن كان يتصور بين الحق والباطل لكن يراد لازمه والداعي إلى هذا التعبير للمبالغة في ذلك واختار كون هذا مجازاً لأن اللفظ إذا دار بين كون المعنيين حقيقة بالإشراك اللفظي وبين كونه في أحدهما حقيقة وفي الآخر مجاز فالحمل على الأخير أولى وما اختاره هو المفهوم من كلام الجوهري وكلام الأساس حيث قال في بيان الحقيقة التبس عليه الأمر وفي أمره لبس ولبسة بالضم إذا لم يكن واضحاً محمول على أنه حقيقة عرفية حتى قيل إن دأبه أن يلحق الحقيقة العرفية إلى الحقيقة الأصلية فيذكرها في قسمها انتهى. لكن ينبغي أن يقيد بقيام القرينة على ذلك وإلا لارتفع الأمان في مقام البيان.

قوله: (والمعنى لا تخلطوا الحق المنزل) وهو ما في التورية **(بالباطل الذي تخترعونه وتكتمونه حتى لا يتميز بينهما أو ولا يجعلوا الحق ملتبساً بسبب خلط الباطل)** إليها الأحبار وعين الأشرار وهذا بناء على المعنى الحقيقي اللبس فالباء حينئذٍ صلة لا تلبسوا فالظاهر أن الكلام على القلب والمعنى ولا تلبسوا ولا تخلطوا الباطل بالحق المنزل لكن للمبالغة اختير ذلك ووصف الباطل باختراعهم الكلام بيان للواقع فلا مفهوم إذ أحبارهم إنما يخلطون بالتورية مخترعاتهم فاللام في الموضعين للعهد وكذا الكلام في تقييد الحق بالمنزل وإلا فاختلاط كل باطل بالحق مطلقاً منهي عنه لكن خصوص الحادثة يقتضي التقييد في الموضعين وإنما قال هنا تكتبونه لأن الخلط الحقيقي إنما يظهر ظهوراً تاماً بالكتابة حيث

قوله: والمعنى لا تخلطوا الحق المنزل بالباطل الذي تخترعونه وتكتبونه بيان لارتباط هذا النهي بالنهي المقدم إذ قد بين أن ذلك نهي عن تحريف كتابهم المنزل بأخذ الرشى فإن التحريف يكون إما بخلط ما يخترعونه ويكتبونه بالحق الذي أنزل إليهم وهو الوجه الأول من تأويلي معنى اللبس أعني الخلط وقوله أو لا تجعلوا الحق ملتبساً الخ مبني على الوجه الثاني من تأويله أعني معنى الاشتباه فإن عروض الاشتباه إما بخلط المخترع وجعله في أثناء الحق أو بتأويل ما فيه وصرفه عن منطوقه الصريح إلى ما يلائم مشتهيات نفوسهم وتلخيص الكلام أن الباء في بالباطل إن كانت صلة مثلها في قولك لبست الشيء بالشيء وخلطه كان المعنى ولا تكتبوا في التورية ما ليس منها فيختلط الحق المنزل بالباطل الذي كتبتم حتى لا يميز بين حقها وباطلكم وإن كانت للاستعانة كالتي في قولك كتبت بالقلم كان المعنى ولا تجعلوا الحق ملتبساً مشتبهاً بباطلكم الذي تكتبونه والفرق أن التخليط يستدعي مخلوطاً فإذا جعلت صلة كان بالباطل مفعولاً مثل الأول فخلطهم أن يكتبوا شيئاً آخر ويجعلوه في خلال المنزل وإذا جعلت للاستعانة كان المنهي جعل مكتوبهم سبباً للاشتباه فالمعنى ولا تجعلوا الحق مشتبهاً بسبب باطلكم فالمعنى بالنهي الأول المدلول عليه بقوله: ﴿ولا تشتروا﴾ [البقرة: ٤١] الآية وهو تحريف التورية بأخذ الرشى مسبب عن المنهي بالنهي الثاني المفاد بقوله: ﴿ولا تلبسوا﴾ [البقرة: ٤٢] الآية فإن التحريف إنما يكون إما بسبب خلط ما ليس منها بها أو بتأويل شيء من أحكامها بما ليس مراداً من اللفظ فالمقصود من الآيتين النهي عن مباشرة المسبب وسببه جميعاً ولذلك عطفت الثانية على الأولى بالواو الجامعة.

يبقى بمرور الدهور بخلاف ما يذكرونه في تأويله بلا كتب وعن هذا قال تعالى: ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم﴾ [البقرة: ٧٩] الآية والمراد بما كتبوه المحرف والتأويلات الزائغة المكتوبة في خلاله.

قوله: (أو ولا تجعلوا الحق) الخ هذا مبني على إرادة المعنى المجازي للخلط فحينئذٍ الباء للسببية ظرف لغو لتضمين معنى الجعل مشار إليه بقوله **(ملتبساً)** قوله **(بسبب خلط الباطل)** تنبيه على كون الباء للاستعانة وعلى تقدير المضاف وهو الخلط فحينئذٍ فيه شائبة الجمع بين الحقيقة والمجاز فإن المراد بالخلط هنا المعنى الحقيقي ويحتمل أن يكون مراده بيان حاصل المعنى بلا تقدير مضاف في نظم الكلام ولعل لهذا أخره أو لأنه مجاز وهو مرجوح حسبما أمكن الحقيقة أو لاحتياجه التضمين **(الذي تكتبونه في خلاله)** أي في خلال الحق وهو التورية في خلاله إشارة إلى ما ذكرنا آنفاً من أن ما كتبوه عام للمحرف الزائد من عند أنفسهم وللتأويل الباطل في بيان معنى المنزل فحينئذٍ يكون المراد بقول **(أو تذكرونه في تأويله)** ذكرها بلا كتب في خلال المنزل وهو الذي ترك ذكره في الوجه الأول لما ذكرنا ولو ذكره هناك لكان له وجه وجيه لكن النكتة بناء على الإرادة.

قوله: (﴿وتكتموا الحق﴾ جزم داخل تحت حكم النهي) احتمل احتمالين تصدى لبيانهما وقدم الجزم لسلامته عن تقديران وكتما الحق غير خلط الباطل بالحق ولهذا نهوا عنه بعد النهي عن اللبس المذكور وقدمه لاستلزامه كتمان الحق في الجملة.

قوله: (كأنهم أمروا بالإيمان) بقوله تعالى: ﴿وآمنوا بما أنزلت﴾ [البقرة: ٤١] الآية **(وترك الضلال)** بقوله تعالى: ﴿ولا تكونوا أول كافر به﴾(١) [البقرة: ٤١] إلى قوله: ﴿ولا تلبسوا الحق﴾ [البقرة: ٤٢] الآية أو بقوله تعالى: ﴿ولا تشتروا﴾ [البقرة: ٤١] الآية أن

قوله: جزم داخل تحت حكم النهي فالمعنى ولا تكتموا الحق كأنهم أمروا بالإيمان وترك الضلال أي أمروا بالإيمان بقوله: ﴿آمنوا بما أنزلت﴾ الآية وما عطف عليه من قوله: ﴿ولا تكونوا أول كافر به﴾ [البقرة: ٤١] فإن النهي عن ترك الكفر في ضمنه أمر بالإيمان والأمر بترك الضلال مستفاد من قوله عز وجل: ﴿ولا تشتروا﴾ [البقرة: ٤١] الآية فإن منطوقه النهي عن استبدال حظوظ الدنيا بالإيمان بها ومفهومه الأمر بترك تحريف أحكام التورية فكان أمراً بترك الضلال المنهي هنا تحريف التورية وللتحريف نسبتان نسبة إلى من سمع الحق ونسبة إلى من لم يسمعه فنهيٌ من حيث نسبته الأولى بقوله عز وجل: ﴿ولا تلبسوا الحق بالباطل﴾ [البقرة: ٤٢] ومن حيث نسبته الثانية بقوله عز وجل: ﴿وتكتموا الحق﴾ وكتمان الحق إخفاء له فأشار إليه بقوله والإخفاء على من لم يسمعه.

---

(١) بخلاف قوله تعالى ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾ فإن مجموع الوصفين الأخيرين بعد اعتبار التعاطف بينهما معطوف على مجموع الأولين بعد اعتبار العطف بينهما أيضاً ومثل هذا وإن أمكن هنا لكنه لا حاجة إليه.

حمل ﴿ولا تكونوا أول كافر به﴾ [البقرة: ٤١] على التعريض فيكون المراد به الأمر بالإيمان أولاً فيكون من أدلة الأمر بالإيمان وإنما قال أمروا بترك الضلال لأن النهي عن الشيء أمر بضده إذا كان عدم ضده مفوتاً للمقصود بالنهي وهنا كذلك ولم يقل وأمروا بترك الإضلال إبقاء على ظاهره فقال **(ونهوا عن الإضلال)** ولم يقل ونهوا عن الإضلال والضلال إذ الإضلال مستلزم للضلال دون العكس ولما كان الإضلال المراد هنا يحصل بالطريقين أحدهما **(بالتلبيس على من سمع الحق)** فيشوش عليه بالشبهات **(والآخر إخفاء الحق)** وكتمانه **(على من لم يسمعه)** فأشار إلى الأول أولاً وإلى الثاني ثانياً على طبق ما ذكر في النظم الجليل وإخفاء الحق أعم من عدم إظهاره مع وجوده في التورية بلا محو عنها ومن نقصه ومحوه عنها ومن تحريفه وتبديله إلى خلاف ما هو عليه في نفس الأمر والمتبادر هو الأخيران والأول احتمال محض والمنقول عنهم التحريف وسيجيء تفصيله إن شاء الله تعالى في سورة المائدة وفي قوله كأنهم أمروا نوع إشارة إلى أن مجموع قوله تعالى: ﴿ولا تلبسوا الحق﴾ [البقرة: ٤٢] الآية عطف على مجموع قوله: ﴿وآمنوا بما أنزلت﴾ [البقرة: ٤١] الآية من قبيل عطف القصة على القصة كما ذهب إليه البعض لكن لا حاجة إليه كما عرفته سابقاً فالظاهر أن مراده بيان حاصل المعنى كالفذلكة لما سبق وكان في كأنهم للتحقيق كما جوزه الكوفيون ومرجع الضمير في أمروا ونهوا أحبار اليهود أو الأول عام لهم ولمقلديهم والثاني خاص بهم.

قوله: (أو نصب بإضمار أن على أن الواو الجمع) ومدخولها عطف على مصدر

قوله: على أن الواو للجمع وفي الإقليد هذه الواو وتسمى واو الصرف لأنها تصرف المعطوف عن إعراب المعطوف عليه قال صاحب الكشاف والواو بمعنى الجمع أي ولا تجمعوا لبس الحق بالباطل وكتمان الحق كقولك لا تأكل السمك وتشرب اللبن واعترض عليه بأنه على هذا التقدير يلزم جواز فعل كل منهما منفرداً كما في مسألة السمكة وأجابوا بأن النهي عن الجمع بينهما لا يدل على جواز فعل كل منها ولا على نفيه بل كان نفي كل منهما معلوماً تحريم سابق أو بتقبيح العقل كما كان جواز أكل السمك وشرب اللبن منفرداً معلوماً من علم الطب فإن قيل إذا كان كل منهما معلوماً على انفراده قبيحاً منهياً شرعاً ما معنى ورود النهي على الجمع بينهما مع أن كل واحد منهما فرادى منهيان أجيب بأنه إنما ورد النهي على الجمع بينهما للمبالغة في النهي وإظهار قبح أفعالهم حيث جمعوا بين فعلين كل واحد منهما مستقل في القبح وعلى قراءة الجزم تفوت هذه المبالغة إذ حينئذٍ يرد النهي على كل واحد منهما لا على الجمع بينهما فإن كل واحد من ﴿لا تلبسوا﴾ ولا تكتموا حينئذٍ نهي على حدة بخلاف القراءة على النصب فإن النهي حينئذٍ لفظ لا تلبسوا فقط وهو نهي واحد وارد على الجمع بين لبس الحق بالباطل وكتمان الحق قال صاحب الكشاف لبسهم وكتمانهم ليسا بفعلين متميزين حتى ينهوا عن الجمع بينهما لأنهم إذا لبسوا الحق بالباطل فقد كتموا الحق قلت هما متميزان لأن لبس الحق بالباطل ما ذكرنا من كتبتهم في التورية ما ليس منها وكتمانهم الحق أن يقولوا لا تجد في التورية صفة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم أو حكم كذا ويمحو ذلك أو يكتبوه على خلاف ما هو عليه قيل بل السؤال وارد والجواب المذكور غير دافع له لأن المعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى فإذا يكون الحقان شيئاً

الفعل المتقدم تقديره لا يكن منكم لبس الحق بالباطل ولا كتمان الحق وحاصله ما ذكره المصنف **(أي لا تجمعوا لبس الحق بالباطل وكتمانه)** وكون الجمع منهياً عنه إما بكون كل واحد منهما منهياً عنه فحينئذٍ النهي عن الجمع بينهما لكمال التوبيخ بأنهم جمعوا الأمرين القبيحين أو يكون المجموع من حيث المجموع منهياً عنه وإن كان كل واحد منهما منهياً عنه مثل لا تأكل السمكة وتشرب اللبن فالمنهي عنه الجمع بينهما دون كل واحد منها ومعرفة ذلك موكول إلى القرينة وما نحن فيه من قبيل نهي المجموع لكون كل واحد منهما منهياً عنه والنهي عن المجموع مع كون كل واحد منهما منهياً عنه لكونه قليل الجدوى وخلاف الظاهر أخره وأيده بقوله **(وبعضده)** أي بعضد تقدير ان والعدول عن الظاهر **(قراءة ابن مسعود ويكتمون فحينئذٍ تكون الجملة حالاً والمضارع المثبت إذا كان حالاً لا تكون الرابطة واواً فأشار إلى أن المبتدأ محذوف أي وأنتم تكتمون)** فالحال جملة اسمية ونقل عن الكشاف أن كلام الزمخشري يدل على أن المضارع المثبت يجوز أن يقع حالاً مع الواو وكرر هذا المعنى في هذا الكتاب وذكره الجوهري وغيره وليس للمانع دليل يعتمد عليه وقد ورد في التنزيل ﴿وقد تعلمون أني رسول الله﴾ [الصف: ٥] الآية وإن اعتذر عن ذلك بأن حرف التحقيق أخرجه عن شبه المضارع فلا وجه لاعتراض المعترض انتهى. وللمانع أن يقدر في ﴿وقد تعلمون﴾ مبتدأ أي وأنتم قد تعلمون فلا ينتهض حجة عليه ودليل ذلك مذكور في التلخيص وشرحه والدليل المعتمد عليه بحيث لا يرد عليه شيء لا تجده في أكثر قواعد العربية والجملة الحالية لكونها في تأويل المفرد قال **(بمعنى كاتمين)**.

واحداً وأجيب بأن الأصل أن المعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى فإذا يكون الحقان شيئاً واحداً وأجيب بأن الأصل أن المعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى والأصل حالة مستمرة لا تتغير إلا بأمور ضرورية وقد وجدت الضرورة ههنا وهو أن لا نهي عن الجمع بينهما والجمع بين الشيء ونفسه محال لاستدعائه شيئين فكانا غيره ونظيره قوله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه﴾ [المائدة: ٤٨] من الكتاب فإن الضرورة وهي تصديق الشيء نفسه دعت إلى المغايرة أقول هذا الجواب إنما يتم على القراءة بالنصب وجعل الواو واو الصرف وأما على القراءة بالجزم فلا فإن قيل واو العطف في القراءة بالجزم يفيد معنى الجمع أيضاً لأنه موضوع لمطلق الجمع فجمع المعطوف مع المعطوف عليه في حكم النهي قلنا نعم لكن المعنى في القراءة بالجزم جمع النهي في القراءة بالنصب نهي الجمع فافترقا فرقاً بيناً فلا يقاس أحدهما على الآخر.

قوله: ويعضده أي يعضد قول من قال إن الواو للجمع أنه في مصحف ابن مسعود وتكتمون وجه ذلك أن ويكتمون حينئذٍ يكون حالاً من فاعل لا تلبسوا والحال قيد عامل ذي الحال فيفيد أن لبسهم الحق بالباطل منهي مقيداً بكتمانهم الحق فالمنهي هو اللبس المقرون بهذا القيد وهذه المقارنة هي معنى الجمع المفاد بواو الصرف في القراءة بالنصب وهذا هو معنى تأييد ويكتمون للقراءة بالنصب قال الطيبي وفيه اشعار بأن استقباح اللبس لما يصحبه من كتمان الحق أقول وهذا لانسحاب معنى النهي حينئذٍ إلى قيد الكلام لكن ينبغي أن لا يكون إيراد هذه الحال هنا لتقييد النهي بل لزيادة تقبيح حالهم فإن ارتكاب المحظور عن جهل قد يعذر لكن ارتكابه مع العلم به اشنع وأقبح.

قوله: (وفيه اشعار بأن استقباح اللبس لما يصحبه) أي في تقييده بالحال يعني أن الحال حال مؤكدة أو دائمة ليست احترازاً عن غيرها وفائدة التقييد إشارة إلى التعليل كأنه قيل وقبح واللبس لكونه متضمناً لكتمان الحق ولولاه لما قبح لظهور الحق وتمييزه من الباطل[١] ومن هذا ينكشف أن معنى ﴿ولا تلبسوا﴾ ولا تجعلوا الحق ملتبساً راجح من المعنى الحقيقي الذي قدمه وإنما أورده الكشاف من أن النهي عن الجمع بين اثنين إنما يتحقق إذا أمكن افتراقهما في الجملة ولبس الحق بالباطل مع كتمان الحق ليس كذلك لضرورة أن لبس الحق بالباطل كتمان له وقد دفعه المصنف أيضاً بقوله والإخفاء على من لم يسمعه كما أن التلبيس على من سمعه وما ظهر من التقرير إن حمل الحال على الاحتراز ممكن وأن النهي عن الجمع من حيث المجموع لا عن كل واحد إذا الإخفاء إذا كان لمصلحة لا يقبح كما صرح به البعض ولبس الباطل بالحق إذا لم يتضمن كتمان الحق وملتبساً بغيره لا يقبح قبح اللبس الذي فيه **(من كتمان الحق[٢])** وإن أبيت عن هذا التقرير[٣] فعليك بالتحرير السابق.

قوله: (عالمين) أي وأنتم تعلمون حال مأول بالمفرد ومفعولي تعلمون **(بأنكم لابسون كاتمون)** حذف للإيجاز مع مراعاة الفواصل قوله **(فإنه)** أي الكتمان مع العلم **(أقبح منه)** مع الجهل **(إذ الجاهل قد يعذر)** أي أن الجاهل يقبح ما صنعه قليلاً ما يعذر وهذا فيما لم يعلم كونه من الدين ضرورة وأما إذا علم كونه من الدين ضرورة فالجهل ليس بعذر بخلاف العالم فإنه لا يعذر أصلاً ولذلك قال عليه السلام للجاهل ويل وللعالم سبعين ويلاً ومقصوده بهذا الكلام بيان إيراد أن الحال ليس لتقييد النهي به[٤] بل الزيادة تقبيح حالهم.

قوله: عالمين بأنكم لابسون كاتمون تفسيره بالحال المفردة اشعار بأن جملة ﴿وأنتم تعلمون﴾ حال بالواو من ضمير الفاعل في لا تلبسوا ﴿وتكتموا﴾ ويختلف متعلق تعلمون باختلاف تفسير ﴿لا تلبسوا الحق بالباطل﴾ والمعنى على التفسير الأول وأنتم تعلمون أنكم تخلطون الحق المنزل بالباطل الذي تخترعونه وتكتمونه وعلى الثاني وأنتم تعلمون أنكم تجعلون الحق ملتبساً بالباطل بسبب خلط الباطل وجعله في خلاله.

---

(١) إذ اللبس بالباطل وإن كان اشتغالاً به وهو مستقبح مطلقاً لكن الاشتغال بالباطل مستقبح نظراً إلى ذاته لكن الاستقباح الناشىء من خصوص لبس الباطل بالحق إنما هو لأجل الكتمان.

(٢) والحاصل أن هذا النظم الجليل إما من قبيل لا تأكل السمكة وتشرب اللبن أو من قبيل لا تقتل النفس وتشرب الخمر فعلى تقدير كون وتكتمون حالاً حال دائمة على الثاني وحال احترازية على الأول.

(٣) ويؤيد هذا التقرير ما في تفسير ابن كمال فارجع إليه ولا تستبعده.

(٤) والقول بأنه حال مقيدة المنهي إذ لو لم يقيد لسد به بالاجتهاد لأن المخطىء في الاجتهاد يخلط الباطل بالحق المنزل ويكتم الحق المنزل بباطله لكنه لا يعلمه فيعذر بل يوجد مما لا طائل تحته لأن المخطىء في الاجتهاد لم يخلط الباطل بالحق المنزل لأن ما استنبطه مطابق للواقع بالنظر إلى وجوب العمل وإن لم يطابق في نفس الأمر صرح به قدس سره في حاشية مختصر المنتهى فالقول المذكور يحتاج قائله إلى التورية.

ألا يرى أن من نشأ في شاهق الجبل ولم يبلغه دعوة نبي فهو معذور في ترك الأعمال اتفاقاً وفي ترك التوحيد عند البعض.

قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّٰكِعِينَ ۝٤٣﴾

قوله: (صلاة المسلمين) أي الصلاة المفروضة على المسلمين **(وزكاتهم)** نبه به على أن لام الصلاة والزكاة وإن كان للجنس لكن المراد صلاة المسلمين لكونها فرداً كاملاً **(فإن غيرهما كلا صلاة)** والتعليل بقوله فإن غيرهما بيان صحة التعبير عنهما بالجنس وإن حمل على العهد الخارجي فالتعليل المذكور لبيان صحة إرادة العهد من غير سبق الذكر أي فإنهما متعينان لأن غيرهما كالعدم فأغنى التعين عن سبق الذكر كما قالوا في جاء الأمير لكن الأول أولى أما أولاً فلأن فيه مبالغة وأما ثانياً فلأن التعين بين المسلمين لا يفيد إذ المخاطبون اليهود والتعين بالنسبة إليهم غير مسلم وسبق الذكر في قوله تعالى: ﴿ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون﴾ [البقرة: ٣] وإن سلم كون مثل هذا الذكر كافياً في صحة إرادة العهد فهو أيضاً بالنسبة إلى المسلمين قوله **(فإن غيرهما كلا صلاة ولا زكاة)** لكون غيرهما منسوخاً بهما.

قوله: (أمرهم بفروع الإسلام) إشارة إلى الربط وذكر الفروع مطلقاً تنبيه على أن المراد بهما أنواع العبادات لا خصوصهما والسر أن العبادات إما بدنية أو مالية أو مركبة منهما فيصح أن يراد بهما جميع أنواع العبادات إذ جميع الأحكام الشرعية راجعة إلى تعظيم الخالق أو شفقة على المخلوق فالصلاة لتعظيم أمر الله تعالى والزكاة للترحم على خلق الله تعالى ولك أن تقول إن المراد خصوصهما والجمع إما للتعظيم أو للنظر إلى إفرادهما.

قوله: (بعد ما أمرهم بأصوله) أي أصول الإسلام فحينئذٍ ينبغي أن يقيد هناك بتصديق المسلمين وإيمانهم فالحق إنه لا حاجة إلى قيد المسلمين هنا ولا هناك إذ الأحكام الواردة في القرآن لا يحتمل غيرها قطعاً فالتقييد قليل الجدوى وخلاف الفحوى والمراد بأصوله الإيمان والاعتقادات الحقة والفروع الأعمال بالجوارح ولما كان صحة الثاني موقوفاً على وجود الأول سمي الأول أصولاً بمعنى ما يبتني عليه الشيء والثاني فروعاً بمعنى ما يبتني على الشيء.

قوله: (وفيه دليل على أن الكفار مخاطبون بالفروع) كما ذهب إليه الشافعي والعراقيون من أصحاب الحنفية والمراد أنهم مخاطبون بوجوب الأداء في الدنيا وهو المتنازع فيه وأما في حق المؤاخذة في الآخرة فمخاطبون اتفاقاً ولا خلاف أيضاً في عدم جواز الأداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الإسلام وثمرة الخلاف تظهر في أنهم يعاقبون في الآخرة

قوله: يعني صلاة المسلمين وزكاتهم هذا التخصيص مستفاد من صرف معنى اللام في الصلاة والزكاة إلى العهد الخارجي فالمراد بهما ما هو المعهود المكلف به في شرع محمد صلى الله تعالى عليه وسلم لا ما شرع قبله في الكتب المتقدمة.

قوله: وفيه دليل على أن الكفار مخاطبون بالصلاة بها والزكاة ومن ذهب إلى أنهم لا يخاطبون بالفروع يؤولون الآية بأن معناها اعتقدوا فرضية الصلاة دفعاً للتقابل في أدلة الشرع.

بترك العبادات وأما المؤاخذة بترك اعتقادها فلا خلاف فيها والتفصيل في فن الأصول[1] ونقل عن الشيخ أبي منصور يحتمل أن يكون أمراً بقبول الصلاة والزكاة والإيمان بهما وأن يكون أمراً للمسلمين ولا يخفى أن الوجهين خلاف الظاهر فلا ينافي الاستدلال بظاهر الآية وكذا القول بأن الخطاب مع بني إسرائيل باعتبار بعضهم الذين أسلموا كما يقال قتل بنو فلان والقاتل واحد منهم خلاف السوق ومناف للذوق.

قوله: **(والزكاة)** ولما بين ما يتعلق بالصلاة في أوائل السورة لم يتعرض لها وحاول بيان الزكاة فقال والزكاة أي الزكاة الشرعية مأخوذة **(من زكى الزرع إذ إنما قوله فإن إخراجها)** بيان للمناسبة بين المعنى اللغوي والشرعي والضمير راجع إلى الزكاة **(يستجلب بركة في المال)** أي زاد الله تعالى أموالهم ببركة الزكاة وإعطائها للمحتاجين والزكاة عبارة عن جزء المال وأما عند الفقهاء فهي تملك جزء من مال معين لأنها من أفعال المكلفين التي بحث الفقهاء عن أحوالها وإنما حمل المصنف على المال المؤدى لأنه تعالى أمر بإيتاء الزكاة ولو حمل الزكاة على الإيتاء لزم إيتاء الإيتاء وهو محال فحينئذٍ وصفها بالوجوب بالنظر إلى فعلها إذ الوجوب من صفات الأفعال كنظائره دون صفات الأعيان فإذا وصفت الأعيان بالوجوب ونحوه يراد به فعلها وأما الفقهاء فلما بحثوا عن أحوال أفعال المكلفين حملوها على الإيتاء والتمليك.

قوله: **(ويثمر للنفس فضيلة الكرم)** فإنه بالاعتياد يحصل للنفس طبيعة السخاء وملكة السمحاء وإن لم يكن في أصل الطبيعة حب العطاء ولم يقل والزكاة من الزكاة بمعنى كما قال **(أو من الزكاء بمعنى الطهارة)** لأن بعضهم أنكر ثبوت عين لفظ الزكاة بمعنى النماء قائلاً بأن علماء اللغة لم يذكروا لفظ الزكاة في مصدر زكى وإن أجاب بعضهم[2] بأن ثبوت الزكاة في الاستعمال كاف إذ حينئذٍ يتعين كون الفعل منها وأنت خبير بضعفه إذ يجوز أن يكون الاستعمال من كلام المولدين لكن قال بعضهم فالجواب الصواب أنه ثبت عين الزكاة في معنى النماء ذكره الزمخشري في الأساس وقال ابن الأثير في النهاية وأصل الزكاة في اللغة الطهارة والنماء والبركة انتهى والمصنف لم يصرح بذلك بل لوح إليه فقال والزكاة من

قوله: فإن إخراجها يستجلب بركة الخ يريد به بيان المناسبة بين معنى الزكاة اللغوية والاصطلاحية يعني لما كان في معناها المصطلح عليه معنى النماء والزيادة أو معنى الطهارة لما أنها اثمرت بركة في المال وفضيلة في نفس المزكي وكل من البركة والفضيلة بمعنى الزيادة أو تطهير النفس والمال ولما كان ذلك سبب نقل لفظ الزكاة عن معناه اللغوي إليه.

---

(١) وعند عامة مشايخ ما وراء النهر من الحنفية لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات وإليه ذهب القاضي أبو زيد والإمام شمس الأئمة وفخر الإسلام رحمهم الله تعالى واختاره صاحب التنقيح والتوضيح وسائر المتأخرين.

(٢) غني زاده.

زكى الزرع ولم يقل من الزكاة بمعنى النماء احترازاً عن محل الخلاف ولما كان ثبوت الزكاء بالهمزة بمعنى الطهارة متفقاً عليه قال أو من الزكاء.

قوله: **(فإنها تطهر)** من التفعيل أو من الثلاثي وهو الظاهر وضمير فإنها إما راجع إلى الزكاة بمعنى **(المال من الخبث والنفس من البخل)** المؤدى أو راجع إلى إخراجها كما هو الظاهر من كلامه الأول والتأنيث لكسب الإخراج التأنيث من المضاف إليه فحينئذٍ يكون النقل[1] من قبيل نقل اسم المسبب إلى السبب إن جعل الطهارة عامة للطهارة المعنوية والحسية وإن خص الأخير فالنقل من قبيل اسم المشبه به إلى المشبه وكذا الكلام في النقل الأول.

قوله: **(أي في جماعاتهم)** أشار إلى أن المعية الجماعة لا المعية في الزمان وحده.

قوله: **(فإن صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ)** أي صلاة الفرد وهذا إشارة إلى قوله درجة قوله عليه السلام ولم يصرح به المصنف فالأولى أن يصرح به لأنه حديث مرفوع أخرجه الشيخان عن ابن عمر رضي الله عنهما واستدل بعضهم بهذه الآية على فرضية الجماعة فرض عين إلا من عذر وهو مذهب أحمد وداود وعطاء وأبي ثور وقيل فرض كفاية وأشار المصنف إلى أن الأولى الاستدلال بها على أفضلية الجماعة وتأكدها إذ الأمر قد يكون للندب بقرينة صارفة عن الوجوب ولا نزاع في كون بعض الأوامر غير مفيد للوجوب والمشهور في مذهبنا مذهب أبي حنيفة أن الجماعة سنة مؤكدة ورجح بعضهم كونها واجبة وذهب الطحاوي والكرخي منا إلى كونها فرض كفاية وبقي مذهب خامس وهو أنها مستحبة ذكره الشرنبلالي في حاشية الدرر ودليل كل منها مبسوط في الفقه والفذ بالفاء والذال المعجمة المشددة المفرد **(بسبع وعشرين درجة)**.

قوله: **(لما فيها من تظاهر النفوس)** أي تعاون الأرواح وكما أن الأفعال الشاقة تكون سهلة بتعاون الأبدان كذلك العبادات تكون أسهل بتعاون الأرواح.

قوله: **(وعبر عن الصلاة بالركوع)** مجازاً بذكر الجزء الذي ينتفي الكل بانتفائه وإرادة الكل قوله **(احترازاً عن صلاة اليهود)** بيان لداعي المجاز فإن صلاة اليهود لا ركوع فيها فأمروا بالركوع في الصلاة على خلاف ما كانوا عليه من الصلاة بلا ركوع ففي هذا الأمر بعد الأمر بإقامة الصلاة فائدتان الأول الأمر بالركوع في الصلاة صريحاً وإن استفيد من

قوله: أي في جماعتهم أي في جماعة الراكعين والمراد به الحث على الصلاة مع الجماعة على أن يكون الركوع معبراً به عن الصلاة مجازاً من باب ذكر الجزء وإرادة الكل فكأنه قيل وأقيموا الصلاة وصلوها مع المصلين وفي الكشاف ﴿واركعوا مع الراكعين﴾ منهم لأن اليهود لا ركوع في صلاتهم وقيل الركوع الخضوع والانقياد لما يلزمهم في دين الله ويجوز أن يراد بالركوع الصلاة كما يعبر عنها بالسجود وأن يكون أمراً بأن يصلي مع المصلين يعني في الجماعة.

---

(١) إما من قبيل نقل اسم المسبب إلى السبب أو من قبيل نقل اسم المشبه به إلى اسم المشبه.

الأمر بصلاة المسلمين والثانية الأمر بالجماعة فإن اليهود[١] كانوا يصلون واحداً فأمروا بالصلاة في الجماعة فلا تكرار في الأمر بالصلاة.

قوله: (وقيل الركوع) المراد هنا **(الخضوع والانقياد)** فيكون الأمر به للتعميم بعد التخصيص فحينئذٍ لا شائبة تكرار أصلاً قيل وبهذا يخرج الجواب عن استدلال أحمد والكرخي والطحاوي وبعض أصحاب الشافعي بالآية على وجوب الجماعة فإنها حينئذٍ لا تكون قطعية فلا تفيد الفرضية انتهى سواء كان فرض عين وهو مذهب أحمد وداود وعطاء كما مر أو فرض كفاية كما ذهب إليه منا الكرخي والطحاوي فإن فرض الكفاية مثل فرض عين لا يثبت إلا بدليل قطعي **(لما يلزمهم الشارع)**.

قوله: (قال الأضبط السعدي) وهو شاعر أموي وقبله:

لكل ضيق من الأمور سعة ... والصبح والمساء لا بقاء معه

لا تهين أي لا تذل الضعيف الفقير علك أن ... تركع يوماً والدهر قد رفعه

وصل حبال البعيد إن وصل الحبـ ... ـل واقطع القريب إن قطعه

وأقبل من الدهر ما أتاك به ... من قر عينا بعيشه نفعه

قد يجمع المال غير آكله ... ويأكل المال غير من جمعه

قوله لا تذل الضعيف وروي لا تهين الفقير بفتح النون كذا قيل وعلك لغة في لعلك والركوع بمعنى الانحطاط في الرتبة ويلزمه الخضوع والمذلة وهذا محل استشهاد.

قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (٤٤)﴾

قوله **(تقرير مع توبيخ)** أشار إلى أن الهمزة للتقرير بمعنى التحقيق والتثبيت وأما بمعنى حمل المخاطب على الإقرار والجائه إليه لا يناسب هنا وإن سلم صحته هنا إذ يبعد إقرار المخاطب أمر الناس بالبر ونسيان أنفسهم بل هم مصرون على خلاف ذلك وإن عرفوا

قوله: علك أن تركع يوماً استشهاد لمجيء الركوع بمعنى الخضوع والانقياد أي لا تذل الضعيف ولا تقصد إذلاله لعلك تخضع وتذل يوماً والدهر يرفع ويعز ذلك الضعيف.

قوله: تقرير مع توبيخ وتعجيب يعني أن همزة الاستفهام في أتأمرون للتقرير مع التوبيخ والتعجيب والتقرير يجيء للحمل على الإقرار والإلجاء إليه ويجيء للتحقيق والتثبيت ويجوز صرف التقرير ههنا على كل من معنييه التوبيخ والتقريع والتعجيب ايقاع السامع في العجب أقول معنى كلمة الاستفهام في طلب الفهم عن المخاطب حقيقة وفيما عدا ذلك مجاز ففي كل من التقرير والتوبيخ والتعجيب يكون من قبيل المجاز لكن إذا اطلق لفظ الاستفهام يكون المراد واحداً من معانيه المجازية ولا يجوز في اطلاق واحد أن يراد من المعاني المجازية معنيان فصاعداً وههنا قد ارتكب المصنف جواز إرادة ثلاثة معانٍ مجازية في اطلاق واحد كما ترى.

---

(١) قوله فإن اليهود كانوا يصلون كذا قاله السيالكوتي.

أنهم ينسون أنفسهم وللإنكار أي لإنكار الواقع بمعنى أنه مما لا ينبغي أن يقع أي الأمر بالبر ونسيان أنفسهم واقع منهم البتة لكن وقوعه ليس بلائق فالجمع بين المعنيين بالاعتبارين مما لا بأس به ولك أن تقول التقرير معنى الهمزة المراد هنا والتوبيخ والتعجيب منفهم من عرض الكلام وفحواه[١] فإن هذا التقرير لما لم يكن تقرير أمر حسن فهم بمعونة ذلك التوبيخ والتعجيب وهذا أولى من القول باستعمال اللفظ في معنيين مجازيين بل في المعاني المجازية وإدخال مع في التوبيخ إشارة إلى أنه المقصود من الكلام ومعنى التقرير لكونه ذريعة إليه ولما كان إهمال المرء نفسه في التكميل مع سعيه في تكميل غيره خصوصاً مع علمه بقبحه أمراً عجيباً ونهاية في الشناعة بحيث كان من شأنه أن يتعجب كل أحد قال **(وتعجيب)** أي الحمل على التعجب سواء تعجبوا بالفعل أو لا فلا يضر ذلك كون المخاطبين عارفين بحالهم وأنهم يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم إذ قد عرفت أن المراد أن هذا من شأنه أن يتعجب كل أحد ولا يجب أن يقع بالفعل منهم إذ التعجب من السامعين بحالهم كاف على أن معرفة حالهم كونها مضراً للتعجب منهم غير مسلم وظهر من هذا التقرير أن التوبيخ والإنكار راجع إلى النسيان لا إلى أمر الناس بالبر ولا إلى مقارنة إلى النسيان المذكور يؤيده قوله الآتي فإن الإخلال بأحد الأمرين الخ.

قوله: (والبر التوسع في الخير من البر) فيكون أخص من الخير من البر ضد البحر (و) لهذا قال **(وهو الفضاء الواسع)**[٢] لما كان في المأخذ معتبراً الوسعة اعتبر في البر التوسع في الخير **(يتناول كل خير)** بالاشتراك المعنوي ومعناه يطلق على كل واحد واحد منه لا أن المراد أنه يراد منه الخير من حيث المجموع ومعلوم بالبداهة أنهم لا يأمرون بكل خير ولو أريد العموم لكان مستفاداً من اللام في البر لجواز حملها على الاستغراق العرفي ويؤيده ما قاله السدي إنهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله تعالى وينهونهم عن المعصية وهم كانوا يتركون الطاعة ويقومون على المعصية انتهى والنهي عن المعصية لما كان مستلزماً للأمر بضدها لم يتعرض في النظم الكريم النهي عن المعصية مع ارتكابهم إياها.

قوله: والبر التوسع في الخير وفي الكشاف البر سعة الخير والمعروف ومنه البر لسعته ويتناول كل خير ومنه قولهم صدقت وبررت يعني قولهم هذا في جواب المؤذن حيث قال الصلاة خير من النوم المعنى صدقت وأوسعت في الخير حين نفعت به خلقاً كثيراً وهم السامعون لأذانه وقيل معناه صدقت وبررت في صدقك كما يقال كذبت وفجرت أي فجرت في كذبك.

---

(١) حاصله أن دلالته على التقرير بالمطابقة وعلى الأخيرين بالالتزام.

(٢) واختار المصنف كون البر مع كونه مصدراً من البر بفتح الباء بكونه اسم عين إذ التوسع في البر اظهر وبيان أخذه منه التنبيه على التوسع وإليه أشار بقوله من البر وهو الفضاء الواسع وأما ما اختاره صاحب الكشاف من عكسه فلا يعرف له وجه معنى وإن كان المصدر أصلاً في الاشتقاق.

قوله: (ولذلك) أي ولتناوله بالخيرات تناول الكلي إفراده **(قبل البر ثلاثة)** أي ثلاثة أنواع كل نوع مشتمل أفراداً كثيرة **(بر في عبادة الله تعالى وبر في مراعاة الأقارب وبر في معاملة الأجانب)** ظرفية العبادة للبر من قبيل ظرفية الأفراد للمفهوم الكلي مجاز وكذا الكلام في الأخيرين وجه الحصر في الثلاثة لأنه إما أن يتعلق بحقوق الله أو بحقوق العبادة والعباد إما أقارب أو أجانب ولا رابع وما يتعلق بحقوق الله تعالى وحقوق العباد معاً داخل في المذكور فإن كان حق الله تعالى غالباً فداخل في حقوق الله تعالى وإن كان حق العبد غالباً فداخل في حقوق العباد والتفصيل في الأصول وبهذا البيان اندفع الإشكال بأن مراعاة الأقارب ومعاملة الأجانب عبادتان والجواب عنه بأن الأقارب والأجانب عامان لكافر فليست المراعاة لهما عبادة ضعيف.

قوله: (وتتركونها من البر كالمنسيات) أشار إلى أن تنسون استعارة تبعية شبه تركهم أنفسهم من البر بالنسيان في الإهمال ويجوز كونه مجازاً مرسلاً إذ الترك لازم للنسيان فذكر الملزوم وأريد اللازم لكن لما كانت الاستعارة أبلغ اختارها المصنف وإنما لم يحمل على الحقيقة إذ نسيان الرجل نفسه محال لكون العلم بها حضورياً وكذا نسيان صلاحها مع إصلاح غيره محال أيضاً إذ النسيان جهل بسيط بعد العلم والفرق بين السهو والنسيان أن الأول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في القوة الحافظة والثاني زوالها عنهما معاً محتاج في حصولها إلى كسب جديد كذا في شرح المواقف فاتضح استحالة نسيان المرء نفسه وصلاحها مع الأمر لغيرها.

قوله: (وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنها نزلت في أحبار المدينة كانوا

قوله: ولذلك قيل أي ولأجل تناول البر كل خير قيل البر ثلاثة فإن جنس الخير غير خارج عن هذه الثلاثة التي هي أقسام البر.

قوله: بر في عبادة الله تعالى يقال وخالقه أي اطاعه وبر حجه وبر مبني للفاعل أو المفعول ومعنى يبر حجه أي بر الله حجه وحج مبرور أي لا يخالطه شيء من الأثام.

قوله: وبر في مراعاة الأقارب ومنه بر الوالدين خلاف العقوق.

قوله: وبر في معاملة الأجانب من أنواع الخير والإحسان فعلاً وقولاً ومحبة.

قوله: وتتركونها من البر جعل النسيان مجازاً مستعاراً استعارة تبعية مستعملاً في معنى الترك لأن حقيقة النسيان لا يمكن في حق النفس لأن الإنسان لا يذهل عن نفسه بحال نوماً ويقظة بل يحرمها من الخير ويتركها ترك الشيء المنسي والمراد بهذه الاستعارة المبالغة في قلة المبالاة وفرط الغفلة في فعل الواجبات.

قوله: كالمنسيات أشار إلى التشبيه الذي هو مبني استعارة لفظ النسيان لمعنى الترك من البر حيث شبه ترك النفس في إثماره الحرمان عن البر بنسيانها منه فاستعير لفظ المشبه به للمشبه ثم سرت الاستعارة إلى الفعل الاصطلاحي قيل ﴿وتنسون أنفسكم﴾ [البقرة: ٤٤].

قوله: كانوا يأمرون سراً باتباع محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فعلى هذا يكون المراد بالبر المأمور به في الآية الإيمان.

يأمرون سراً من نصحوه باتباع محمد ﷺ ولا يتبعونه وقيل كانوا يأمرون بالصدقة ولا يتصدقون) فحينئذٍ يكون الخطاب لأحبارهم والمراد بالبر البر المخصوص وهو اتباع النبي عليه السلام مع عدم اتباعهم أو الأمر بالصدقة مع ترك التصدق كما أن الخطاب بقوله تعالى: ﴿ولا تشتروا بآياتي﴾ [البقرة: ٤١] الآية إلى هنا للأحبار وبهذا ظهر ارتباط هذه الآية بما قبله واختير الفصل تنبيهاً على أنه نوع آخر من الكلام سيق لتوبيخ اللئام والقول لاختلافهما إنشاء وخبراً معنى فإن قوله ﴿أتأمرون﴾ [البقرة: ٤٤] لكونه للتقرير خبر معنى منظور فيه لأنه كونه للتقرير لا يخرجه عن الإنشائية.

قوله: (تبكيت) وإسكات أي ليس الحال هنا كما في ﴿وتكتمون﴾ [آل عمران: ٧١] للتقييد والاحتراز بل لزيادة التقبيح وإلزام الخصم إذ قد عرفت أن التجاسر على المناهي مع العلم بقبحها أقبح وأشنع فإن الجاهل قد يعذر **(كقوله تعالى ﴿وأنتم تعلمون﴾)** [البقرة: ٢٢] فإن التقييد فيه للإلزام لا للاحتراز.

قوله: (أي يتلون التورية) وتقرؤونها مع العلم بما فيها أشار إليه بقوله **(وفيها الوعيد على العناد وترك البر ومخالفة القول العمل)** وهذا إنما يفيد للأحبار دون الجهلة الأشرار ونبه به على أن المراد بالكتاب التورية بقرينة الخطاب لليهود وإن كان في عرف الشرع يراد به القرآن ما لم تقم قرينة على خلافه ﴿أفلا تعقلون﴾ [البقرة: ٤٤] أي ألا تتفكرون فلا تعقلون فهو عطف على محذوف مدخول الاستفهام أو أصله فألا تعقلون عطفاً على ما قبله بالفاء التعقيبية قدمت الهمزة لاقتضاء الصدارة على الفاء فقيل ﴿أفلا تعقلون﴾ فلا حذف حينئذٍ.

قوله: (قبح صنيعكم) أي المفعول محذوف والقرينة على تعيين المحذوف واضح

قوله: وقيل كانوا يأمرون بالصدقة ولا يتصدقون وعلى هذا يكون المراد بالبر الإحسان والصدقة تبكيت كقوله: ﴿وأنتم تعلمون﴾ [البقرة: ٢٢] أي من جملة ﴿وأنتم تتلون الكتاب﴾ حال من فاعل تأمرون وتنسون واردة أيضاً لتبكيتهم وإلزامهم والمراد بالكتاب التورية وفيها وعيد على العناد وترك البر ومخالفة القول العمل فبكتوا به على مخالفة أقوالهم لأعمالهم حيث عاندوا وتركوا البر ويختلف تقدير هذه الجملة الحالية أيضاً باختلاف تفسير البر ونسيان أنفسهم فإن فسر البر بالإيمان واتباع شريعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم يكون المعنى أتأمرون الناس باتباع محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وأنتم لا تتبعونه والحال أنكم تجدون في كتابكم نعته ووجوب اتباعه عند بعثته وإن فسر بالصدقة يكون المعنى اتأمرون الناس بالصدقة ولا تعطونها أنتم وأنتم تجدون فيما تتلونه من كتابكم التورية مشروعية الصدقات.

قوله: قبح صنيعكم هذا على أن يكون تعقلون مراداً به تعلقه بمفعول وقوله أو افلا عقل لكم على أن ينزل منزلة اللازم وعلى التقديرين الاستفهام فيه للتوبيخ وفي الكشاف هو توبيخ عظيم بمعنى أفلا تفطنون لقبح ما أقدمتم عليه حتى يصدكم استقباحه عن ارتكابه وكأنكم في ذلك مسلوبو العقل لأن العقول تأباه وتدفعه إلى هنا كلامه وفي قوله مسلوبو العقل إشارة إلى الوجه الثاني المبني على جعل العقل منزلاً منزلة اللازم ولم يتعرض الزمخشري لتفسير يعقلون على الوجه الأول لأن الثاني اقضى لحق البلاغة لما فيه من المبالغة ما ليس في الأول لدلالته على أن

لدلالة السياق عليه **(فيصدكم)** أي يمنعكم **(عنه)** بيان فائدة معرفة قبح صنيعكم والظاهر أن الاستفهام للإنكار والتوبيخ والحاصل أنه لإنكار النفي وتقرير المنفي كقوله تعالى: ﴿أليس الله بكاف عبده﴾ [الزمر: ٣٦] فإن المخاطب هو العالم فالمعنى عدم تعقلكم ليس بثابت فالتعقل واقع وكذا الكلام في قوله **(أو أفلا عقل لكم)** يعني به أن تعقلون منزل منزلة اللازم فلا يطلب له مفعول **(يمنعكم عما تعلمون وخامة عاقبته)** بتلاوتكم التورية الناطقة وخامة عاقبته أشار به إلى أن قبح صنيعهم مستفاد من الشرع يدرك بالعقل ولذلك ذكر العقل فلا تمسك للمعتزلة في ذلك وخامة عاقبته أي سوء عاقبته ومضرته والفرق بين الوجهين أن العقل في الأول بمعنى الإدراك وفي الثاني القوة التي تدرك بها والعقل وقد يشتق من الجامد مثل استحجر وأيضاً في الأول المفعول مقدر وفي الثاني الفعل منزل منزلة اللازم كما مر ولا نفي قوة الإدراك ولا في الوجهين إذ الاستفهام لإنكار النفي فيستلزم إثبات الإدراك وقوته كما عرفت.

قوله: (والعقل في الأصل) أي في اللغة **(الحبس سمي به الإدراك الإنساني)** أراد به الإدراك الكلي إذ الإدراك الجزئي وهو الإدراك الحسي غير مختص بالإنسان **(لأنه يحبسه)** أي في الأكثر والأغلب **(عما يقبح)** أو من شأنه أن يحبسه عنه ألا يرى أن الإدراك لم يحبس الأحبار الأشرار عن القبيح قال تعالى: ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم﴾ [الجاثية: ٢٣] الآية **(ويعقله)** أي يحرضه على **(ما يحس)** شرعاً مع مساعدة العقل **(ثم القوة)** أي ثم سمى به القوة **(التي بها النفس تدرك هذا الإدراك)** أي الروح واختار كون العقل قوة من قوى النفس وهي قوة غريزية يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وهذا مذهب المتكلمين فالنقل في الأول من قبيل نقل المصدر إلى قسم من أقسام فاعله إذ الإدراك ليس نفس الحبس بل ما قام به الحبس وفي الثاني من قبيل نقل اسم المسبب إلى السبب فإنه نقل من العقل بمعنى الإدراك إليها لا بمعنى الحبس لبعد المناسبة ولذلك لم يعكس.

قوله: (والآية ناعية على من يعظ غيره ولا يتعظ بنفسه سوء صنيعه وخبث نفسه) أي مخبرة مظهرة سوء صنيعه مفعول ناعية أصل النعي رفع الصوت بذكر الموت ونعى عليه شهواته شهره بها نقل عن الأزهري أنه قال فلان ينعي نفسه بالفواحش إذا اشهرها بتعاطيها ونعى فلان على فلان أمراً أظهر انتهى. وهذا الأخير هو المناسب هنا **(وأن فعله فعل الجاهل**

أمر الغير بالبر ونسيان النفس عنه فعل المجانين الذين لا عقل لهم وأنهم في ذلك بمنزلة البهائم إذ لو كان فيهم شيء لما فعلوا ذلك.

قوله: لأنه يحبسه عما يقبح أي لأن الإدراك يحبس الإنسان عن أن يفعل القبائح ويمنعه ويعقله أي يعقده بالعقال المعنوي ويحبسه على ما يحسن من الأفعال والأقوال والنيات ومن ذلك سمي الإدراك التصديق بالاعتقاد الذي هو من العقد لأن القوة الداركة إذا عقلت شيئاً عقدته وحبسته في خزانتها ويجوز أن تكون تسمية تلك القوة بالعقل لأجل عقلها أي عقدها وحبسها ما أدركته في الحافظة.

بالشرع) إذ وجود العلم إذا لم يعمل بمقتضاه كالعدم لعدم نفعه هذا إذا كان معنى ﴿أفلا تعقلون﴾ [البقرة: ٤٤] أفلا تعلمون أو أن فعله **(أو)** كفعل **(الأحمق الخالي عن العقل)** أي القوة الإدراكية وفيه إشارة[١] إلى ما ذكرناه من أن ﴿أفلا تعقلون﴾ منتق من العقل بمعنى القوة ولا إشعار في هذا الكلام بنفي القوة والإدراك إذ الكلام مبني على التشبيه كما أشرنا إليه فلا ينافي ما ذكرنا آنفاً من أنه لا نفي في الآية قوة الإدراك ولا الإدراك.

قوله: (فإن الجامع بينهما) أي بين الشرع والعقل والمراد بالشرع العلم بالأحكام الشرعية والعقل القوة الإدراكية **(يأبى عنه)** أي عن الفعل القبيح **(شكيمته والمراد بها حث الواعظ)** أي نفسه وهي في الأصل الحديدة المعترضة في فم الفرس وإباء الشكيمة مثل في إفراط الإباء عن الانقياد فمن لم يجمع بينهما إما منتف عنه العلم بالشرع أو منتف عنه العقل فإلى الأول أشار بقوله وإن فعله فعل الجاهل بالشرع وإلى الثاني أشار بقوله أو الأحمق الخالي عن العقل وإذا كان الحال على هذا المنوال فيمن التقى فيه أحد الأمرين فما ظنك بمن انتفى فيه الأمران جميعاً ولعل الأحبار وسائر العلماء الأشرار ممن انتفى فيه الأمران معاً ولو تنزيلاً ولذلك لم يأب عن تعاطي القبيح شكيمتهم أصلح الله تعالى شأننا وشأنهم.

قوله: (على تزكية النفس والإقبال عليها بالتكميل ليقوم فيقيم غيره) بالتعبد والميراث

قوله: سوء فعله نصب على أنه مفعول ناعيه وقوله وإن فعله عطف عليه وقوله هذا إلى قوله وإن فعله فعل الجاهل بالشرع ناظر إلى الوجه الأول من وجهي معنى تعقلون وهو استعماله على التعدي وقوله والأحمق الخالي عن العقل ناظراً إلى الوجه الثاني منهما المبني على تنزيله منزلة اللازم وجه نعي الآية لهذه الآية أنها وردت على سبيل التوبيخ على نصحهم الغير شيء وعدم الاستنصاح به فكأنه قيل إن فعلكم ذلك فعل الجاهل بالشرع أو فعل من لا عقل له كالمجنون أو الأحمق.

قوله: الجاهل بالشرع مأخوذ من معنى قوله: ﴿وأنتم تتلون الكتاب﴾ [البقرة: ٤٤] والمعنى ﴿أفلا تعقلون﴾ [البقرة: ٤٤] قبح فعلكم هذا من كتابكم الذي تتلونه وتجدون فيه عدم مشروعيته فإذا فعلتموه مع علمكم بقبحه من شريعتكم التي استفدتموها من التورية كنتم بمنزلة من لا علم له بالشريعة أو بمنزلة من لا عقل له أصلاً كالمجانين وذوي الحمق.

قوله: فإن الجامع بينهما يأبى عنه شكيمته أي فإن من جمع بين هذين الشيئين وهما وعظ الغير بالخير وترك الاتعاظ بنفسه فرط عتوه وشدة طغيانه الشكيمة الحديدة المعترضة في فم الفرس وشدة الشكيمة عبارة عن الإباء والامتناع وعدم الانقياد فهو مجاز مبني على الكناية.

قوله: ليقوم فيقيم أي ليقوم هو أولاً للعمل بمقتضى وعظه ثم يقيم غيره على ذلك فالفاء في فيقيم اشعار بأن الاسم للواعظ أن يتعظ هو أولاً بوعظه وبعده يقيم الغير إلى ذلك ولذلك قال تعالى ﴿وقوا أنفسكم وأهليكم ناراً﴾ [التحريم: ٦] حيث قدم النفس على الغير في الأمر بالتقية عن النار والمعنى اعملوا عملاً صالحاً يقيكم عذاب النار وعظوا أهليكم وأمروهم بفعل ينجيهم من ذلك.

---

(١) هذا ناظر إلى قوله أو أفلا عقل لهم.

والاجتناب عن السيئات وهو مراده بالتكميل إذ تكميل القوة النظرية متحقق والمراد تكميل القوة العملية قوله ليقوم أي الواعظ بنفسه ويستقيم استقامة كاملة وذلك بمحافظة الحدود والسعي الممدود فقيام الواعظ عبارة عن ذلك بطريق الاستعارة من قام العود إذا زال اعوجاجه وكذا الكلام في قوله فيقيم غيره فإن إقامة الغير مستعار أيضاً من أقام العود إذا زال اعوجاجه.

قوله: (لا منع الفاسق عن الوعظ فإن الإخلال بأحد الأمرين المأمور بهما لا يوجب الإخلال بالآخر) وفيه دليل على ما ذكرناه سابقاً من أن الإنكار راجع إلى النسيان فقط لا إلى جمع الأمر بالمعروف والنسيان كما ذهب إليه بعض الناس حيث قال لا يجوز الأمر بالمعروف لمن لا يعمل به واستدل بهذه الآية ورده المصنف بما سمعته وحاصله أن العمل واجب والأمر بالمعروف واجب أيضاً لمن استجمع شرائطه وترك أحد الواجبين لا يوجب ترك الواجب حسبما أمكن فعله وهذا مطرد في الشرع القويم وبهذه القرينة حمل المصنف الإنكار على النسيان والتعرض للأمر بالمعروف في مقام الإنكار واللوم حيث الأمرين على العمل لا المنع عن الآمر بالمعروف فإن قيل إنه إذا كان الإنكار متوجهاً إلى المعطوف فقط يختل قاعدة أن المنكر بالهمزة يجب أن يليها قلنا قد صرح الأئمة بأن التقرير لا يجب أن يكون الحكم الذي دخل عليه الهمزة بل يجوز أن يكون بما يعرف المخاطب من ذلك الحكم كما في قوله تعالى: ﴿أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين﴾ [المائدة: ١١٦] فإن الهمزة فيه للتقرير بما يعرف عيسى عليه السلام من هذا الحكم لا بأنه قال ذلك كما صرح به مولانا خسرو هنا فإذا جاز ذلك بمعونة القرينة مع أن إيلاء المقرر به الهمزة شرط في كونها للتقرير فما ظنك بجواز صرف الإنكار إلى المعطوف فقط حين قامت القرينة على ذلك وإلا فما الفرق بين التقرير والإنكار على أن الإيلاء المذكور موجود هنا بواسطة العطف وذكر المعطوف عليه لفائدة ذكرها المص وأما التزام أن المنكر هو المجموع من حيث المجموع لا بمعنى أن الأمر بالبر جزء من المنكر فإنه لا يساعد الشرع بل بمعنى أن النسيان بشرط الأمر بالبر منكر أشد إنكار وأشنع من نسيان النفس بلا أمر بالمعروف فمخالف لما حققه المص على أن فيه تسليماً أن الإنكار متوجه إلى المعطوف فقط تأمل والقول بأن الطاعة إذا أدت إلى معصية راجحة وجب تركها فإن ما يؤدي إلى الشر شر كما صرح به المص في تفسير قوله تعالى: ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم﴾ [الأنعام: ١٠٨] الآية والأمر بالبر كذلك مع نسيان الأنفس فإنه يؤدي إلى مفسدة عظيمة بين الناس ضعيف إذ الكلام فيما إذا تحقق شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما ذكر من قبيل الشر كما صرح به المص مستثنى من هذه القاعدة بقرينة ألا

قوله: فإن الإخلال بأحد الأمرين الخ يعني أن الأمر بالمعروف والإتيان به كلاهما واجبان وبترك أحد الواجبين لا يسقط الواجب الآخر.

يرى أن الأمر بالبر إذا أدى إلى معصية راجحة ممنوع وإن لم يكن ناسياً نفسه فلا مساس لهذا الكلام في هذا المقام والعلم عند الله الملك العلام.

قوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَعِينُواْ بِٱلصَّبۡرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلۡخَٰشِعِينَ ٤٥﴾

قوله: (متصل بما قبله) أشار به إلى أن الخطاب لبني إسرائيل لا لجميع المسلمين كما قيل لتفكيك النظم فإنه تعالى لما أمرهم بالإيمان وترك الضلال والتزام الصلاة والزكاة وكان ذلك شاقاً عليهم لما فيه من ترك الرياسة والإعراض عن المال والجاه أرشدهم الله تعالى إلى دفع ذلك الأمر الشاق فقال ﴿واستعينوا﴾ [البقرة: البقرة: ٤٥] الآية وإلى هذا أشار بقوله **(كأنهم لما أمروا بما شق عليهم لما فيه من الكلفة وترك الرياسة والإعراض عن المال عولجوا بذلك)** كلمة الظن بالنسبة إلى المعالجة إذ يحتمل أن يحمل الاستعانة على الكناية عن اعتقاد الحقية لأن الاستعانة بالشيء تستلزم اعتقاد حقيته وهذا وإن كان ضعيفاً لكنه يكفي في إيراد كلمة الظن ولك أن تقول كلمة كأن للتحقيق.

قوله: (والمعنى استعينوا على حوائجكم بانتظار النجح) بضم النون الظرف بالحوائج

قوله: والمعنى استعينوا على حوائجكم بانتظار النجح من نجح الرجل أي ظفر بحاجته ونالها وفي الكشاف ﴿استعينوا بالصبر والصلاة﴾ أي بالجمع بينهما وأن تصلوا صابرين على تكاليف الصلاة محتملين لمشاقها وما يجب فيها من اخلاص القلب وحفظ النيات ودفع الوساوس ومراعاة الآداب والاحتراس عن المكان مع الخشية والخشوع واستحضار العلم بأنه انتصاب بين يدي جبار السموات ليسأل فك الرقاب عن سخطه وعذابه ومنه قوله تعالى: ﴿وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها﴾ [طه: ١٣٢] أو واستعينوا على البلايا والنوائب بالصبر عليها والالتجاء إلى الصلاة عند وقوعها وكان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إذا حزنه أمر فزع إلى الصلاة وعن ابن عباس أنه نعى إليه أخوه قثم وهو في سفر فاسترجع وتنحى عن الطريق فصلى ركعتين أطال فيهما الجلوس ثم قام يمشي إلى راحلته وهو يقول ﴿واستعينوا بالصبر والصلاة﴾ [البقرة: ٤٥] إلى هنا كلامه وقد اختلف في المخاطبين بالآية فإن طائفة من العلماء ذهبت إلى أن المخاطب بها المؤمنون لأن من ينكر الصلاة أصلاً والصبر على دين الإسلام يبعد أن يؤمر بالاستعانة بهما ولا يبعد أن يرجع من خطاب بني إسرائيل إلى خطاب المسلمين فيأمرهم بالاستعانة بهما على ما يطلبونه من ربهم وذهبت طائفة أخرى إلى أن الخطاب لبني إسرائيل قال الإمام وهو الأقرب لأن صرفه إلى غيرهم يوجب تفكيك النظم واستبعاد الأمر لهم ممنوع فإنه تعالى لما أمرهم بالإيمان وبترك الاضلال والتزام الشرائع وهي الصلاة والزكاة وكان ذلك شاقاً عليهم لما فيه من ترك الرياسات والإعراب عن المال والجاه عالج الله تعالى هذا المرض بقوله: ﴿واستعينوا بالصبر والصلاة﴾ [البقرة: ٤٥] قال بعض الأفاضل فيه نظر لأن ذلك إنما يكون معالجة إن اعتالوا ذلك وهو واضح ثم قال إذا حملنا قوله واستعينوا على الكناية عن اعتقاد الحقية لأن الاستعانة بالشيء يستلزم اعتقاد حقيته وبالعكس فكان ذكر اللازم وإرادة الملزوم وفي ذلك حمل على حقيته وهو الوجوب كان حسناً لا محالة هذا معنى الكلمة فيما أمروا به مستفاد من قوله: ﴿أقيموا الصلاة﴾ [الأنعام: ٧٢] والإعراض من المال من قوله: ﴿وآتوا الزكاة﴾ [البقرة: ٤٣] وترك الرياسة من قوله: ﴿واركعوا

(والفرج) بالفاء والجيم انكشاف الغم والحزن فالمراد بالصبر الانتظار المذكور وهو اللازم للصبر بالمعنى اللغوي وهو حبس النفس على المكروه وترك الجزع والفزع كما قيل الصبر مفتاح الفرج والحوائج شاملة للمأمور به والرياسة والمال فهذا أولى مما قيل واستعينوا على مشاق المأمورية لعمومه له ولغيره قوله **(توكلا على الله تعالى)** مستفاد من الصبر فإن منشأه التوكل على الله تعالى قوله **(أو بالصوم)** عطف على الانتظار فالمراد بالصبر الصوم **(الذي هو صبر عن المفطرات)** والاستعانة بالصوم **(لما فيه من كسر الشهوة وتصفية الروح)** فيسهل به أداء العبادات وترك المنكرات.

قوله: (والتوسل بالصلاة والالتجاء إليها) عطف على الانتظار أو على الصوم أي استعينوا بالصبر بأحد المعنيين والصلاة أي كونوا جامعين بين الصبر والصلاة وقدم الصبر لأنه لا بد وأن يوجد في الصلاة كسائر المبرات ولذا ورد في الخبر المنيف الإيمان نصفان نصف صبر ونصف شكر **(فإنها)** أي الصلاة **(جامعة لأنواع العبادات النفسانية والبدنية)**. قوله **(من الطهارة)** أي الطهارة البدنية من الحدث الأصغر والأكبر وطهارة الثوب والمكان من الخبث ذكر ما هو واقع من المصلي للصلاة وإن لم يكن في الصلاة على ترتيب وقوعها من المصلي ويحتمل شمول الطهارة لطهارة النفس من ملاحظة الدنيا متوجهاً إلى المولى **(وستر العورة وصرف المال فيهما)** أي في الطهارة وستر العورة فالصلاة بهذا الاعتبار متضمنة للزكاة في بذل المال وبذل المال نوع شامل لها ولذا قال جامعة لأنواع العبادات ولم يقل جامعة للعبادات **(والتوجه إلى الكعبة)** كالحج **(والعكوف)** أي القيام **(للعبادة)** كالاعتكاف في اللبث مكانه **(وإظهار الخشوع بالجوارح)** من القيام ووضع اليدين والنظر إلى موضع السجود في القيام وعدم الالتفات يمنة ويسرة والركوع والسجود وتعديل الأركان كلها عبادات بدنية **(وإخلاص النية بالقلب)** عبادة نفسية لا يمكن إظهارها ولذا لم يقل وإظهار إخلاصها كما قال وإظهار الخشوع وذكر القلب احترازاً عن إرادة المجاز مثل أبصرت بعيني **(ومجاهدة الشيطان)** ومدافعته كالجهاد مع الكفار في دفع الخواطر الفاسدة والأفكار الكاسدة **(ومناجاة الحق)** التي تتضمن معرفة الحق **(وقراءة القرآن)** وهي أفضل

مع الراكعين﴾ [البقرة: ٤٣] فإن فيه انقياداً لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم واتباعاً لدينه وذلك إنما يكون بترك رياستهم التي كانوا عليها واستبدلوا بآيات الله إياها واختاروها بدلها.

قوله: أو بالصوم وعلى هذا كان الصبر مجازاً بخلاف الوجه الأول فإنه على الحقيقة وجه إرادة الصوم بلفظ الصبر أنه حبس عن المفطرات وأن الصوم رديف الصلاة في كثير من مواضع استعمالاتها ومنه قيل لشهر رمضان شهر الصبر.

قوله: والتوسل بالصلاة عطف على انتظار النجح أو على الصوم في قوله أو بالصوم أي واستعينوا على حوائجكم بانتظار النجح أو بالصوم وبالتوسل إليها بالصلاة.

قوله: وصرف المال فيهما والتوجه إلى الكعبة بيان لاستجماع الصلاة معنى العبادتين اللتين هما من أصول الدين وهما الزكاة والحج.

العبادات لذي أهل العرفان **(والتكلم بالشهادتين)** وهو دال على الإيقان والإيمان أو هو ركن الإيمان.

قوله: (وكف النفس عن الأطيبين) أي الأكل والشرب أو الجماع ودواعيه وهو مثل الصوم ويحتمل كون الأطيبين الفم والفرج وعلى كلا التقديرين التعبير بالأطيبين فيه إشارة لطيفة إلى تحريض تطييب المحلين.

قوله: (حتى تجابوا) متعلق بقوله استعينوا على حوائجكم الخ وجامعة أيضاً العزلة عن الخلق والتكبير والتسبيح والتصلية والدعاء الذي هو مخ العبادات والتعوذ والبسملة قوله **(إلى تحصيل المآرب)** أي المقاصد يفهم منه أن المراد بالحوائج الحوائج الدنيوية فح لا يلائم ما قبله كأنهم لما أمروا الخ فإن ما يناسب ذلك أن يقال استعينوا على أداء ما أمرتم به وعلى حوائجكم الخ فالأحسن أن يعم الحوائج إلى المأمورين أيضاً وتعميم المآرب إليها أيضاً **(وجير المصائب روي أنه عليه السلام)** أخرجه أحمد وأبو داود **(إذا حزبه أمر)** بالباء الموحدة بعد الزاي المعجمة والحاء المهملة بمعنى أهمه ونزل به هم أو غم قيل وفي رواية حذيمة رضي الله تعالى عنه إذا حزنه بالنون من حزنه يحزنه من الباب الأول وهو متعد ومن الباب الرابع لازم ومآل الروايتين واحد قوله **(فزع إلى الصلاة)** أي قام لها مُلْتَجِئاً إليها والمعنى التجأ إليها واستعان بها على دفع الهم والحزن وهذا مراد المص من رواية هذا الحديث الشريف.

قوله: (ويجوز أن يراد بها) أي بالصلاة **(الدعاء)** والمعنى واستعينوا بالصبر أي

قوله: وكف النفس عن الأطيبين هما النوم والجماع فإنه يقال للنوم والنكاح الأطيبان قال الراغب الصلاة جامعة للعبادات وزائدة عليها لأنها لا تصح إلا ببدل مال مما هو جار مجرى الزكاة ومما يستر به العورة ويطهر به البدن وإمساك في مكان مخصوص يجري مجرى الاعتكاف وتوجه إلى الكعبة يجري مجرى الحج وذكر الله ورسوله يجري مجرى الشهادتين ومجاهدة ومدافعة الشيطان جارية مجرى الجهاد وإمساك عن الأطيبين مجرى الصوم وفيها ما ليس في شيء من العبادات الأخر من وجوب القراءة وإظهار الخشوع والركوع والسجود وغير ذلك.

قوله: حتى تجابوا غاية لقوله واستعينوا على حوائجكم بانتظار النجح والتوسل بالصلاة.

قوله: إذا حزبه بالباء الموحدة التحتانية أي أصابه هم هذه رواية حذيفة وفي رواية أبي داود حزنه بالنون من الحزن.

قوله: فزع إلى الصلاة أي لجأ إليها.

قوله: ويجوز أن يراد بها الدعاء وهو مفهومها اللغوي وكان ما تقدم على أن المراد بالصلاة معناها المصطلح عليه عند أهل الشرع وهو الأركان المعلومة والأفعال المخصوصة فلفظ الصلاة عن ذلك حقيقة اصطلاحية بخلافه في الدعاء فإنه على هذا مجاز عند أهل الشرع وإن كان حقيقة عند أهل اللغة فعلى هذا يجوز أن يحتمل الصبر أيضاً على الحقيقة وعلى المجاز فيكون الخطاب بقوله ﴿واستعينوا بالصبر والصلاة﴾ لبني إسرائيل ولا يحتاج إلى ما تقدم من التكلف بجعله كناية

الانتظار إلى النجاح أو الصوم والالتجاء إلى الدعاء والتضرع إلى الله تعالى في جلب النعماء ودفع البلوى ومرضه لأن المعنى الشرعي المتبادر هو الصلاة مع أنها جامعة للدعاء وسائر القربات وأنه لا يلائم قوله تعالى **(وإنها)** الآية ولا يلائم الحديث المذكور أيضاً.

قوله: (أي وإن الاستعانة بهما) فالمرجع هو المذكور معنى قدمه لشموله الصبر والصلاة على أي معنى أريد بهما فإن الاستعانة بهما إنما هي بفعلهما بل هي أخص من فعل الصبر والصلاة لأنها فعليهما على وجه الاستعانة بهما فالقول فإن الاستعانة في نفسها ليست بكبيرة ضعيف.

قوله: (أو الصلاة) فالمرجع حينئذٍ هو المذكور لفظاً وإنما أخره لما مر من أن الأول شامل لهما **(وتخصيصها برد الضمير إليها لعظم شأنها)** أي الصلاة مع أن الصبر مذكور معها قوله **(واستجماعها ضروباً)** أي أنواعاً **(من الصبر)** وهو كف النفس عن الأطيبين وحث النفس على كثير من المبرات ولو قيل إن الضمير راجع إلى الخصلة الشاملة للصبر والصلاة لم يبعد وأما القول بأنه ولك أن تقول إن رد الضمير إليها ليس بطريق التخصيص بل بطريق الكناية عن الأغلب اكتفاء به كما في قوله تعالى: ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها﴾ [التوبة: ٣٤] الآية فليس بتام لأن الأغلب هو الصبر فإنه متحقق في الصلاة وسائر القربات وفي المنكرات والبليات **(أو جملة ما أمروا به ونهوا عنه لكبيرة لثقيلة شاقة كقوله تعالى: ﴿كبر على المشركين ما ندعوهم إليه﴾)** [الشورى: ١٣] أشار إلى أن كبر إذا عدي بعلى يكون بمعنى شق وثقل إما حقيقة لغوية أو حقيقة عرفية نقل عن الأساس أنه قال في قسم الحقيقة كبر ذلك علي إذا شق عليك وهذا يدل على أنه حقيقة لغوية ظاهراً وإن

وغيرها قيل كان ذلك لولا قوله ﴿وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين﴾ فإن الصلاة بمعنى الدعاء إن كان ضمير إنها راجع للصلاة أو الاستعانة بالجمع بينهما ليست بشاقة ثقيلة على غير الخاشعين أيضاً.

قوله: وتخصيصها برد الضمير إليها لعظم شأنها واستجماعها ضرباً من الصبر فإن الصلاة أرفع منزلة من الصبر لأنها تجمع ضروباً من الصبر إذ هي حبس النفس على العبادة وحبس الخواطر والأفكار على الطاعة ولهذا قال تعالى ﴿وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين﴾ وأما الصلاة التي تخف على غير الخاشع فمسماة باسم الصلاة وليست في حكمها بدلالة قوله عز وجل: ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ [العنكبوت: ٤٥] وقل ما ترى صلاة غير الخاشع تنهى عن الفحشاء والمنكر ونظيره في رد الضمير ﴿وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها﴾ [الجمعة: ١١] أعيد الضمير إلى التجارة دون اللهو لما كانت سبباً للانفضاض لكن الظاهر رجوع الضمير إلى مصدر استعينوا على ما هو الوجه الأول لاحتياج الثاني إلى التأويل.

قوله: أو جملة ما أمروا بها عطف على الاستعانة والصلاة أي وجملة ما أمر بنو إسرائيل به من قوله: ﴿اذكروا نعمتي﴾ [البقرة: ٤٠] إلى قوله: ﴿واستعينوا﴾ [البقرة: ٤٥] وفيه إشارة إلى أن الخطاب باستعينوا أيضاً لبني إسرائيل على ما هو ظاهر النظم لا للمسلمين لما فيه من تفكيك النظم كما ذكره الإمام رحمه الله وجه الإشارة إلى ذلك جعل الاستعانة بهما وادراجها في جملة الأوامر والنواهي المتقدمة الواقعة لخطاب بني إسرائيل خاصة.

احتمل كونه حقيقة عرفية وإذا كان حقيقة فلا وجه للحمل على التمثيل (﴿**إلا على الخاشعين**﴾ [البقرة: ٤٥]) مستثنى من كلام موجب لكنه في معنى النفي والمعنى أنها لا تسهل أداؤها إلا على الخاشعين ولك أن تقول إنه من قبيل ما يستقيم المعنى فيه إذ يصح أن يثبت الحكم على العموم مستثنى منه الخاشعون.

قوله: (**أي المخبتين والخشوع الإخبات**) أي المتواضعين والمخلصين ويؤيد الأول قوله (**ومنه الخشعة للرملة المتطامنة**) إذ المتطامنة المتواضعة والخشعة كالصبرة بفتحات الرمل المتطامن أي المنخفض في الأرض وهذا معنى التواضع فيه والرملة بالتاء قطعة من الرمل فعلى هذا الخشوع والإخبات مترادفان (**والخضوع اللين والانقياد ولذلك**) أي ولكون الخشوع الاخبات والتطامن وهو أمر جسماني وكون الخضوع اللين والانقياد وهو أمر قلبي (**يقال الخشوع بالجوارح**) وهذا مراده ولا يخفى ما فيه إذا التواضع من الأخلاق الحميدة فهو أمر قلبي وما فعل من الجوارح أثر التواضع وعلامته لا نفسه وذلك الفعل والانقياد فكونهما مترادفين كما نقل عن أئمة اللغة أظهر وبعد النزول عن الترادف فالأظهر كونهما متساويين ولذلك روي إذا خشع القلب خشعت الجوارح وما فهم من تقريره أنهما متباينان بحسب الحمل إذ الخشوع مختص بالجوارح (**والخضوع**) مختص (**بالقلب**) ولعله مراده بالأكثرية فيوافق بعض ما ثبت عندهم من أن أكثر ما يستعمل في الجوارح الخشوع أكثر ما يستعمل في القلب والخضوع.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ۝٤٦﴾

قوله: (**أي يتوقعون لقاء الله تعالى**) فالظن على معناه الحقيقي واللقاء وهو مقابلة

قوله: لثقيلة شاقة من قولك كبر علي هذا الأمر أي ثقل وشق علي.

قوله: ولذلك أي ولأن الخشوع بمعنى التطامن في الرسل والخضوع بمعنى اللين والانقياد يقال الخشوع بالجوارح والخضوع بالقلب وجه المناسبة أن الخشوع الذي هو في الأصل بمعنى التطامن لكونه من صفات الجسم الثقيل أشد ملائمة للجوارح التي هي أجسام كثيفة والخضوع الذي هو بمعنى اللين والانقياد لكونه منبئاً عن معنى اللطافة انسب للقلب الذي هو شيء لطيف قال الراغب الخشوع الضراعة وأكثر ما يستعمل فيما يوجد على الجوارح والضراعة أكثر ما يوجد فيما يستعمل في القلب ولذلك إذا قيل ضرع في القلب وخشعت الجوارح و﴿ترى الأرض خاشعة﴾ [فصلت: ٣٩] كناية.

قوله: أي يتوقعون لقاء الله وفي الكشاف يتوقعون لقاء ثوابه اختلفوا في أن لقاء الله تعالى هل يفيد رؤيته أم لا فعند الأشاعرة أنه يفيد لأنه لا معنى له إلا الوصول إلى الله تعالى ومن وصل إليه فقد رآه لا محالة وقالت المعتزلة لفظ اللقاء لا يفيد الرؤية لقوله تعالى: ﴿فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه﴾ [التوبة: ٧٧] والمنافق لا يرى ربه وقوله في معرض التهديد: ﴿واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه﴾ [البقرة: ٢٢٣] فهذا يتناول المؤمن والكافر والرؤية لا تحصل للكافر ثم صاحب الكشاف فسر لقاء الله في كل موضع بما رآه مناسباً لذلك الموضع حتى أنه فسر في هذا الموضع بلقاء ثوابه إن كان الظن بمعنى التوقع والطمع وبلقاء الجزاء إن كان الظن بمعنى اليقين

الشيء ومصادفته معاً ممتنع في شأنه تعالى فأول أهل السنة بالرؤية بلا كيف وإليه أشار المص بقوله لقاء الله وأول المعتزلة بلقاء ثوابه تعالى ومنهم الزمخشري فرده المص بقوله لقاء الله تعالى.

قوله: (ونيل ما عنده) من الثواب هذا تفسير ﴿وأنهم إليه راجعون﴾ [البقرة: ٤٦] وحمل الرجوع على الرجوع إلى الثواب لا على الحشر والنشور فإنه متيقن ولا إلى الجزاء مطلقاً لأنه أيضاً مقطوع به يجب فيه اليقين وأما الرؤية والجزاء الخاص فهو مظنون مرجو ولما حمل الظن على معناه وهو الحكم الراجح فحمل اللقاء والرجوع إليه تعالى على الأمر المظنون ولا يصح أن يجعل نيل ما عنده عطف تفسير للقاء الله لأنه يوهم عدم جواز الرؤية عند أهل السنة وأيضاً يلزم أن لا يتعرض إلى تفسير ﴿وأنهم إليه راجعون﴾ [البقرة: ٤٦].

قوله: (أو يتيقنون أنهم يحشرون إلى الله فيجازيهم ويؤيده أن في مصحف ابن مسعود يعلمون) فالظن بمعنى التصديق اليقيني إن أريد باللقاء مطلق لقاء الجزاء فحينئذٍ يكون

لأن حصول الثواب مظنون والجزاء متيقن وفسره بالرؤية في سورة يونس في قوله تعالى: ﴿وقال الذين لا يرجون لقاءنا﴾ [يونس: ١٥] وكذا في سورة الكهف في قوله تعالى: ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه﴾ [الكهف: ١١٠] وفسره بالعلم المحقق الذي كأنه المعاينة والمشاهدة قيل في الآية اشكال وهو أن الظن عبارة عن اعتقاد راجح مع تجويز النقيض وهو يقتضي أن لا يكون صاحبه جازماً بلقاء الله ومن لا يكون جازماً بلقاء الله لا يكون جازماً بيوم القيامة وهو كفر والله تعالى قد مدح على هذا الظن والمدح على الكفر غير جائز وكان الزمخشري أول لقاء الله بلقاء ثوابه حتى يندفع هذا السؤال لأنه لا يلزم من عدم الجزم بحصول الثواب عدم الجرم بالقيامة ولعله غفل عن عطف قوله: ﴿وأنهم إليه راجعون﴾ [البقرة: ٤٦] عليه فإن الرجوع إلى الله تعالى فسره فيما تقدم إما بالنشور أو بالمصير إلى الجزاء وعدم الجزاء بشيء منهما كفر ولا مخلص عن هذا الإشكال إلا بتفسير الظن بالعلم لكن الزمخشري لم يفسره ههنا بل فسره بالتوقع المنبيء عن الظن فالإشكال لازم على تفسيره قال الفاضل أكمل الدين إنما ينهض هذا الاشكال إن كان الظن على حقيقته وأما على ذكره من أن المراد به التوقع وبلقاء الرب لقاء ثوابه وأن المراد به اليقين وباللقاء لقاء الجزاء فهو ساقط ثم قال وعلى هذا ظهر فساد ما قال بعضهم لا مخلص عن هذا الاشكال إلا بتفسير الظن بالعلم لأن ذلك التفسير أحد المخلصين وهو أن يقدر لقاء الجزاء دون الثواب فالحصر غير مستقيم قال بعض الشارحين للكشاف قوله يتوقعون لقاء ثوابه مذهبه كأنه يريد أن اللقاء بمعنى الرؤية ومذهبه أن الرب لا يرى فيحتاج إلى تقدير مضاف وهو ليس بصحيح لما ذكر من أن اللقاء لا يستلزم الرؤية على مذهبه قال التفتازاني لا نزاع في امتناع ملاقاة الله على الحقيقة لكن القائلين بجواز الرؤية يجعلون ملاقاة الله مجازاً عن الرؤية حيث لا مانع كما في حق الكفار والمنافقين وأما من لم يجوز الرؤية فتفسيرها بما يناسب المقام كلقاء الثواب خاصة أو الجزاء مطلقاً أو العلم المحقق الشبيه بالمشاهدة والمعاينة فإن حمل الظن على التوقع والطمع فمعنى ملاقاته لقاء الثواب ونيل ما عند الله من الكرامة لظهور أن لا قطع بذلك وإن حمل على التيقن أو قرأ يعلمون بدل يظنون فمعناه ملاقاة الجزاء فإن هذا ينبغي أن يكون مقطوعاً به عند المؤمن لأن التردد في يوم الجزاء كفر لا يصلح أن يذكر في معرض المدح كما في هذا المقام.

﴿وأنهم إليه راجعون﴾ [البقرة: ٤٦] كعطف التفسير له أو المراد باللقاء الحشر إليه والرجوع إليه بمعنى المجازاة مطلقاً وهما مجزومان بهما فيجب حمل الظن على اليقين فالفاء في فيجازيهم لترتب الجزاء على الحشر والنشور والواو في النظم قام مقام الفاء كما أشار إليه المص في هذا التوجيه ولما كان حمل الظن على اليقين بعيداً أيده بقراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ثم بين العلاقة فقال **(وكان الظن)** الحقيقي **(لما شابه العلم)** اليقيني **(في الرجحان)** في كون كل منهما حكماً راجحاً وإن كان العلم بالغاً حد الجزم دون الظن **(أطلق)** لفظ الظن الموضوع للمشبه **(عليه)** أي على المشبه به فيرد عليه أنه حينئذٍ يلزم كونه ذكر لفظ المشبه وأراد المشبه به فلا يكون استعارة تصريحية اتفاقاً لوجوب العكس فيها ولا مكنية عند الجمهور غايته أنها مكنية عند السكاكي لكن يجب فيها نصب القرينة بإيراد لازم من لوازم المشبه به وهو اللقاء اليقيني فالوجه أنه مجاز مرسل بمرتبتين أطلق الظن الراجح على مطلق الراجح بعلاقة التقييد والإطلاق ثم أطلق على العلم بطريق ذكر المطلق وإرادة المقيد كما قالوا في قوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً﴾ [آل عمران: ١٠٣] أو أطلق على العلم لكونه من أفراد مطلق الراجح فيكون مجازاً بمرتبة واحدة ولا بد من نكتة في التعبير عن العلم بالظن ولعله عبر عنه بالظن إشعاراً بأنه لا يقدح في الاعتقاد ما يهجس في النفس من الخطرات التي لا ينفك عنها العلوم النظرية غالباً كذا أفاده المص في قوله تعالى: ﴿إني ظننت أني ملاق حسابيه﴾ [الحاقة: ٢٠] ويمكن أن يقال التعبير عن العلم بالظن للإشعار بأن الظن بما أعد في مقابلة تلك التكاليف الشاقة من النعيم المقيم والخلاص عن العذاب الأليم كاف في عدم كونها ثقيلة فكيف العلم واليقين بذلك ففيه توبيخ بليغ للمنافقين المرائين القائمين للصلاة كسالى ولا يذكرون الله إلا قليلاً.

قوله: (لتضمين معنى التوقع) ومعنى التضمين هنا كونه في ضمنه لا الاصطلاحي هذا تعليل المعلل إذ علة إطلاقه عليه مشابهته العلم على ما قرره المص لما ثبت في محله من أن مدخول لما سبب لجوابه أي لاعتبار معنى التوقع والانتظار في ضمنه كأنه قيل يعلمون أنهم يحشرون إليه فيجازيهم منتظرين لذلك ومتهيئين له بأنواع العبادات والاجتناب عن السيئات فالتوقع هنا ليس بمعنى الرجائي بل بمعنى التهيؤ التام فلا وجه بأن اللقاء والرجوع إذا كان بمعنى الحشر ومطلق لا يكون لتضمين التوقع وجه ويمكن أن يقال إن نفس الحشر

قوله: لتضمين معنى التوقع أقول المفهوم من قوله وكان الظن لما شابه العلم في الرجحان اطلق عليه أن الظن مجاز في معنى العلم والقول بالتضمين يأبى ذلك لما ذكر أن التضمين ليس من باب المجاز لما أن القصد في التضمين إلى مجموع المعنيين وفي المجاز إلى معنى واحد مجازي.

قوله: فأرسلته البيت الاستشهاد في أن الظن فيه بمعنى العلم المنسوب بمعنى التوقع الظاهر أن ضمير المفعول في أرسلته راجع إلى السهم ونصب مستيقناً على أنه حال من ضمير الفاعل في أرسلته والشراسيف مخاط الاضلاع وهي أطرافها التي تشرف على البطن وهي جمع شرسوف بالضم أي أرسلت السهم مستيقناً أنه خالط وأصاب ما بين الاضلاع ونفذ الجوف.

والجزاء المطلق متيقن والجزاء المخصوص مظنون فالعلم يتعلق بالأولين والظن والتوقع يتعلق بالثاني.

قوله: (قال أوس بن حجر) عن السيوطي حجر بفتحتين كما ضبطوه وإن اشتهر فيه خلاف وفي بعض الحواشي بضم الحاء المهملة وسكون الجيم يصف رمية السهم للحمار الوحشي[(١)] والضمير في: «فأرسلته مستيقن الظن أنه» للسهم المذكور في البيت السابق وهذا شاهد لكون الظن بمعنى العلم ليصح تعلق الاستيقان به والظن إما بمعنى المظنون إن جعل أنه مخالط بياناً أو بدلاً منه وإن جعل بحذف الجار أي بأنه فالظن في بابه مصدر بمعنى العلم مخالط ما بين **(الشراسيف)** أطراف الأضلاع يشرف على البطن جمع شرسوف و **(جائف)** بالجيم أي طاعن إلى الجوف والقول بأن في الاستشهاد به نظر الاحتمال أن يريد به أنه متيقن ما هو مظنون غيره ضعيف أما أولاً فلأن الاستشهاد يكفي فيه الاحتمال ولا يجب الجزم وأما ثانياً فلأنه لا معنى لاستيقان ما هو مظنون غيره إذ الأمر كذلك في أكثر الأحوال وإن الغير من أين يعلم مع عدم ذكره وأيضاً لو كان مراده الاستيقان ما هو متيقن فما الفائدة في تعرض ظن غيره ومثل هذا البحث من سوء النظر إذ به يرتفع الأمان في أكثر الاستشهاد والبيان **(وإنما لم تثقل عليهم ثقلها على غيرهم) (فإن نفوسهم)** أي

قوله: وإنما لم يثقل عليهم الخ وفي الكشاف فإن قلت ما للصلات لم تثقل على الخاشعين والخشوع في نفسه مما يثقل قلت لأنهم يتوقعون ما ادخر للصابرين على متاعبها فتهون عليهم ألا ترى إلى قوله ﴿الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم﴾ [البقرة: ٤٦] أي يتوقعون لقاء ثوابه ونيل ما عنده ويطمعون فيه وفي مصحف عبد الله يعلمون ومعناه يعلمون أنه لا بد من لقاء الجزاء فيعملون على حسب ذلك ولذلك فسر يظنون بيتيقنون وأما من لم يوقن بالجزاء ولم يرج الثواب كانت عليه مشقة خالصة فثقلت عليه كالمنافقين والمرائين بأعمالهم ومثاله من وعد على بعض الأعمال والصنائع أجرة زائدة على مقدار عمله فتراه يزاوله برغبة ونشاط وانشماخ صدر ومضاحكة لحاضريه كأنه يستلذ مزاولته بخلاف عامل يسخره بعض الظلمة ومن ثمة قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجعلت قرة عيني في الصلاة إلى هنا كلام الكشاف وجه السؤال أن الصلاة ثقيلة والخشوع كذلك وضم الثقيل إلى الثقيل وإن لم يزد ثقلاً فلا أقل من أن لا يكون سبباً للخفة قطعاً فكيف لا يثقل على الخاشعين وقوله لأنهم يتوقعون من باب قولهم من عرف ما يطلب هان عليه ما يبذل ومن ايقن بالخلف جاد بالكلف.

---

(١) وبهذا التقرير اندفع إشكال كثير أورده أرباب الحواشي وحاصله إن كان المراد بلقاء الله رؤيته تعالى والرجوع إليه الجزاء المخصوص فالظن على معناه الحقيقي فلا ضير فيه فإنهما ليسا مجزومان لكل أحد حصولهما وإن كان مجزومان لا على التعيين وهذا يصح جمعه مع اعتقاد أصل الحشر والجزاء المطلق فالمعنى حينئذٍ الذين يظنون رؤية الله تعالى والثواب المخصوص مع اعتقادهم يقيناً الحشر والجزاء المطلق وإن كان المراد الحشر والجزاء المطلق فالظن مجاز عن العلم اليقين ومع ذلك يظنون ويتوقعون للرؤية والثواب المخصوص وقد يلاحظ في المجاز روادف معناه الحقيقي على سبيل التبعية فكل من المعنيين معتبر في كل وجه من الوجهين أحدهما بالعبارة والآخر بالإشارة أو بالدلالة فتأمل وكن على بصيرة.

أرواحهم **(مرتاضة)** أي متمرنة **(بأمثالها)** فإن تمرن على شيء خف عليه وكذا من عرف في العمل فائدة راجحة على مشاقه سهل عليه وأشار إلى الأول بقوله لأن نفوسهم الخ وإلى الثاني بقوله **(متوقعة في مقابلتها ما يستحقر)** بوعده تعالى إياه وعدا مؤكداً وهذا الوجه الأخير وإن كان مطابقاً للواقع لكن لا يفهم من التعبير بالخاشعين وأيضاً عند العارفين المطلوب الرضوان فقط لا الثواب إلا أن يعم الكلام نحو الرضاء وأما الإشكال بأنه يلزم من ذلك أن يكون ثواب غير الخاشعين أكثر من ثواب الخاشعين لأن أفضل الأعمال أحمزها أي أشقها ضعيف أما أولاً فلأن المراد بالثقلة كراهة النفس حتى يؤدي إلى تركها فلا ينافي كونها شاقة في فعلها وأدائها والمصنف أشار إلى ذلك بقوله لأن نفوسهم مرتاضة **(لأجله مشاقها وتستلذ بسببه متاعبها)** حيث أثبت المشقة والتعب للخاشعين والمتوهم ذهل عن ذلك وأما ثانياً فلأن العبادة بلا خشوع كلا عبادة فكيف الأفضلية وبهذا البيان اندفع الإشكال بأن هذين الكلامين كالمتنافيين فإن المشقة والتعب في أدائها وفعلها بالجوارح والاستلذاذ بالنفوس وقوله **(ومن ثم قال عليه السلام وجعلت قرة عيني في الصلاة)** يدل على ما ذكرنا فإنه لما كانت صلاته موجبة لقربه إلى الله تعالى وانقطاعه بالكلية عمن سواه كانت قرة عين له وإن كان قدماه تتورم فيها فانظر إلى إتعاب البدن والجوارح مع سرور تام ولذة كاملة وقرة العين كناية عن السرور والحديث بتمامه حبب إلي من الدنيا الطيب والنساء وجعلت قرة عيني في الصلاة أخرجه النسائي في سننه.

قوله: ولذلك فسر أي ولقراءة عبد الله فسر بازدياد يظنون بيتيقنون ولكن لا بد إذ ذاك من تقدير الجزاء لأنه هو المتيقن بخلاف الثواب والرؤية التي هي أفضل نعيم فإنهما ليستا كذلك وقوله وأما من لم يوقن بالجزاء الخ اعترض عليه بأنه يستلزم أن يكون ثوابهم أكثر من ثواب الخاشعين لأن الأجر يزداد بازدياد المشقة وهذا منكر من القول وأجيب بأن المراد أنها ثقلت عليه من حيث إنهم لا يعتقدون على فعلها ثواباً ولا على تركها عقاباً فكيف يكون أكثر ثواباً بخلاف الخاشعين ثم هذا الاستثناء استثناء مفرغ من الموجب فيحتاج إلى تأويل وهو أنها لا تهون أو لا تخف على أحد إلا على الخاشعين.

قوله: يستخره قال الجوهري تسخره كلفه عملاً بغير أجرة.

قوله: وانشماخ صدر من شمخ الجبل أي ارتفع والمراد من انشماخ الصدر ارتفاعه بسبب الفرح والنشاط.

قوله: ومن ثم أي ومن أجل أنها غير ثقيلة على الخاشعين أو من أجل أن نفوس الخاشعين مرتاضة بما يماثل الصلاة من الأعمال الصالحة متوقعة في مقابلتها من الثواب ما يستحقر لأجله مشاقها قال صلى الله تعالى عليه وسلم وجعلت قرة عيني في الصلاة روى النسائي عن أنس قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: حبب إلي الطيب والنساء وجعلت قرة عيني في الصلاة وروى أبو داود عن سالم بن الجعد قال قال رجل من خزاعة ليتني صليت فاسترحت فكأنهم عابوا عليه ذلك فقال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول أقم الصلاة يا بلال وارحنا بها أي أذن بالصلاة نسترح بأدائها من شغل القلب بها وقيل كان اشتغاله بالصلاة راحة له فإنه عليه الصلاة والسلام كان يعد غيرها من الأعمال الدنيوية تعباً وكان يستريح بالصلاة لما فيها من مناجاة الله تعالى ولهذا قال وقرة عيني في الصلاة.

قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِىٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ٤٧﴾

قوله: **(كرره للتأكيد)** والتكرار للتأكيد حسن شائع في كلام العرب **(وتذكيراً للتفضيل الذي هو من أجل النعم خصوصاً)** متعلق بتذكير التفضيل أي ذكر التفضيل بعد نعمتي مع أنه داخل فيها لكونه أجل النعم فهو من قبيل عطف الخاص على العام كأنه نوع آخر مغاير للنعمة فائق عليها وهذا بناء على أن المراد بالنعمة المذكورة أولاً النعمة على الآباء لكن هذا مرجوح عنده إذ المختار عنده كون النعمة المذكورة أولاً والنعمة على الأولاد والنعمة المذكورة هنا على الآباء فلا يكون التكرار للتأكيد لكن لا يضر المص إذ كونه تكراراً على أحد الاحتمالين ولو مرجوحاً كاف أو نقول النعمة المذكورة هنا النعمة على الأبناء أيضاً كما يدل عليه قوله **(وربطه بالوعيد الشديد)** فإنه بالنسبة إلى الأولاد فيكون تكراراً على كل حال فيندفع إشكال بعض والمراد بالتفضيل المصدر المبني للمفعول فإنه هو النعمة وأما التفضيل من المصدر المبني للفاعل فهو إنعام ولما لم يذكر فيما سبق التفضيل المذكور جعله نكتة أخرى غير التأكيد ولا تكرار بالنسبة إلى التفضيل وللتنبيه على ذلك ذكر التكرير قبل قوله تعالى: ﴿وأني فضلتكم﴾ [البقرة: ٤٧] الآية.

قوله: **(وربطه)** عطف على قوله وتذكير التفضيل نكتة ثالثة للتكرير والمعنى كرره لربطه بالوعيد الشديد **(تخويفاً لمن نقل عنها وأخل بحقوقها)** أي عن النعمة إشارة إلى وجه ربطه به وتكريره لأجله فالنكتة للتكرير المجموع من حيث المجموع ولذا عطف عليه بالواو ولم يعد اللام ولا بعد في أن يكون كل منها نكتة على حدة.

قوله: **(عطف على نعمتي)** لكونه في تأويل المفرد وقد عرفت أنه من قبيل عطف الخاص على العام والنكتة المعتبرة فيه متحققة هنا والمعنى اذكروا نعمتي وتفضيلكم خصوصاً قوله وتذكير التفضيل إشارة إلى ذلك التأويل.

قوله: **(أي عالمي زمانهم)** يعني أن المراد بالعالمين ليس ما سوى الله تعالى مطلقاً بل

قوله: وتذكير التفضيل أي كرره لأجل تأكيد ما ذكر قبله وليكون تمهيداً وتوطئة لذكر نعمة تفضيلهم على العالمين المدلول عليها بقوله ﴿وأني فضلتكم﴾ [البقرة: ٤٧] الآية.

قوله: عطف على نعمتي المعنى اذكروا نعمتي وتفضيلي إياكم على العالمين فعطفه عليها مع دخوله فيها للتشريف كعطف الروح المراد به جبريل على الملائكة في قوله عز وجل: ﴿تنزل الملائكة والروح﴾ [القدر: ٤].

قوله: أي على عالمي زمانهم لما اقتضى العموم المستفاد من الجمع المعرف باللام الاستغراقي أن يكون بنو إسرائيل مفضلين على محمد والملائكة والصحابة والأمر ليس كذلك اختلف العلماء في تأويل هذه الآية فصرف المصنف رحمه الله العموم في لفظ العالمين إلى الاستغراق العرفي لا الحقيقي فقال أي عالمي زمانهم وهو قول ابن عباس وأبي العالية ومجاهد وابن زيد وما إليه الأكثرون قال أكمل الدين فيه بحث وهو أن ذلك كان مبنياً على سبب منقول مخصص انتقل الكلام في عموم اللفظ وخصوص السبب ولا يتم الجواب عند مرجح الأول وهم

الموجود في زمان بني إسرائيل ولا يتناول من مضي ولا من بعدهم والقرينة على ذلك إن كمل الأنبياء عليهم السلام والصحابة الكرام كونهم أفضل منهم مما علم من الدين ضرورة فلا جرم أنه عام خص منه البعض أو اللام في العالمين المعهد الخارجي وكلام المص يحتملهما وتناوله الملك قد ذهب إليه بعضهم ولهذا استدل به على تفضيل البشر على الملك ولم يرض به المص فقال إنه ضعيف (**يريد به تفضيل آبائهم الذين كانوا في عصر موسى عليه الصلاة والسلام وبعده**) فيكون معنى فضلتكم فضلت آباءكم فيكون المجاز في الحذف أو إيقاع التفضيل عليهم بطريق المجاز العقلي وعلى كل حال فالتفضيل نعمة عليهم لأن فضيلة الآباء فضيلة الأبناء وإن لم يكن الأبناء موصوفين بهذه الفضيلة وشرف النسب معتبر في الشرع والعرف ولو لم تكن تلك الفضيلة نعمة عليهم لما كان لقول المص كرره

الأكثرون وإن كان اجتهاداً كانت المطالبة ببيان المخصص باقية على أن المراد بالزمان إن كان زمان المخاطبين ليسقط السؤال وإن كان زمان اسلافهم لم يكونوا فيه ليكون لهم تفضيل فيه والاعتذار بأن مفخرة الآباء للأولاد إن التزم لم يزل مطالبة المخصص أقول المخصص وجود المانع عن الصرف إلى الاستغراق الحقيقي وهو لزوم تفضيلهم على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وعلى الملائكة والصحابة وكذا الجواب عن قوله وإن كان اجتهاداً كانت المطالبة ببيان المخصص باقية وقال صاحب الكشاف في تفسير قوله ﴿على العالمين﴾ على الجم الغفير من الناس كقوله ﴿باركنا فيها للعالمين﴾ [الأنبياء: ٧١] صرف معنى العالمين إلى الجم الغفير من الناس لا على كل الناس ليخرج عنه الأنبياء والصحابة والملائكة وقال كقوله تعالى: ﴿باركنا فيها للعالمين﴾ [الأنبياء: ٧١] فإنه ذكر العالمين والمراد به أهل الشام فيكون من باب التعبير عن الأكثر بلفظ الكل قال أكمل الدين فيه نظر لأنه إن أراد أن المراد بالعالمين ههنا أيضاً هو أهل الشام فليس بصحيح وإن أراد أنه يجوز أن يكون البعض مراداً كما أنه في الآية الأخرى كذلك فكذلك هنا لوجهين أحدهما أن نهايته أن يكون البعض جائزاً لإرادة وليس بكاف بل لا بد له من بيان أن البعض مراد والثاني أنه ليس فيه دليل على أن المراد الجم الغفير من الناس ثم قوله يقال رأيت عالماً من الناس لا يصلح مستشهد به لأنه ليس بجمع معرف باللام أقول الجواب عن الوجه الأول إن صرفه إلى البعض وكون البعض مراداً أوجب استلزام صرفه إلى الكل تفضيلهم على الأنبياء والملائكة والصحابة وعن الثاني أن تنظيره به ليس في إرسال الكلام بل في أن لفظ عالم دال على الكثرة أيضاً مع قطع النظر عن دلالة اللام قال الإمام العالمين عام لكنه مطلق في الفصل والمطلق يكفي في صدقه على صورة واحدة فيلزم أن يكون أفضل من غيرهم في أمر وغيرهم أفضل منهم فيما عدا ذلك الأمر قال بعض الأفاضل هذا ليس بصحيح من وجهين أحدهما أنه يستلزم أن يكون اليهود أفضل من كبار الصحابة في أمر وليس كذلك والثاني إن سوق الكلام لبيان الامتنان عليهم وتعداد النعم حالاً وماضياً والتعليل في ذلك ينافي مقتضاه قال الطيبي العالمون كما سبق اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين أو لكل ما علم به الخالق وهو تمام يقبل التخصيص بالبعض من أربعة أوجه أحدها من حيث الأشخاص وهو المراد بقوله على الجم الغفير من الناس وهو من باب اطلاق الكل على الأكثر نحو قوله تعالى: ﴿وأوتينا من كل شيء﴾ [النمل: ١٦] ﴿وأوتيت من كل شيء﴾ [النمل: ٢٣] فعلى هذا يلزم تفضيلهم على غير الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين وهم الجم الغفير وثانيها من

لربط الوعيد الشديد وهو قوله تعالى: ﴿واتقوا يوماً﴾ [البقرة: ٤٨] الآية وجه إذ الوعيد المذكور للأبناء والتخويف لمن غفل عنها مختص بهم. قوله **(قبل أن يغيروا بما منحهم الله تعالى من العلم والإيمان)** وبهذا ظهر ضعف ما قيل إن تفضيل اليهود على الصحابة لا بأس به لأن أفضليتهم في الزخارف الدنيوية من المال والجاه إذ قد عرفت أن العلم والإيمان **(والعمل الصالح)** من جملة أسباب الأفضلية والصواب تخصيص العالم بعالم زمانهم كما عرفت **(وجعلهم أنبياء)** وهم مفضلون على الصحابة لكنهم ليسوا مفضلين على كمل الأنبياء لا سيما نبينا عليه السلام فالعالمين لا بد أن يراد به عالمي زمانهم لأن يجري الكلام على ظاهره وعلى إطلاقه فإنهم وإن فضل بعض منهم على بعض سائر العالمين لكن بعض آخر من سائر العالمين مفضل عليهم **(وملوكاً مقسطين)** أي عادلين.

حيث المكان كما في الآية المستشهد بها ﴿ونجيناه ولوطاً إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين﴾ [الأنبياء: ٧١] أي لأهل الشام وكقوله تعالى: ﴿الذي باركنا حوله﴾ [الإسراء: ١] ولا يجوز حمل الآية عليه وثالثها أن يختص بالبعض بحسب اختصاص أمر ما كما قاله الإمام ورابعها خص بحسب اعتبار الزمان قال محيي السنة على العالمين أي عالمي زمانهم وذلك التفضيل وإن كان في حق الآباء لكن يحصل به الشرف للأنبياء وقال الطيبي الحق هذا الوجه وقضية النظم شاهدة بذلك وبيانه أن الكلام إذا كرر وقد يكون تكريره للتأكيد ولما يناط به من زيادة ليست مع الأول على ما ذهب إليه الزمخشري كثيراً وههنا كرر نداؤهم بقوله ﴿يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم﴾ [البقرة: ٤٠] فعلق به أولا النعمة التي اختصت بالذين شاهدوا حضرة الرسالة وأنزل إليهم ما يصدق ما معهم ومنحوا ما كانوا يتمنون من الاستفتاح على الكفار بنبي الرحمة وثانياً النعمة التي انعمها الله تعالى على أنبيائهم وأسلافهم من تفضيلهم على عالمي زمانهم بالعلم والحكمة والنبوة وبإنجائهم من فرعون وعقابه وفلق البحر وتظليل الغمام وإنزال المن والسلوى وغير ذلك فالواجب حمل الكلام على هذا لا على ما ذهب إليه صاحب الكشاف لئلا يختل النظر ويؤيده ما ذكره الزجاج ذكرهم الله تعالى نعمته عليهم في أسلافهم والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وإذ نجيناكم من آل فرعون﴾ [البقرة: ٤٩] والمخاطبون بالقرآن لم يروا فرعون ولا إله ولكنه ذكرهم أنه لم يزل منعماً عليهم لأن انعامه على أسلافهم انعام عليهم والدليل عليه أن العرب تجعل ما كان لآبائها فخراً لها وما كان فيه ذم بعده عار عليها ثم قال الطيبي ولعل مراد صاحب الكشاف من تخصيص هذا بالمقام وتفسير العالمين بالجم الغفير من الناس لئلا يدخل الملائكة في العالمين حتى لا يلزم أن يكون البشر أفضل منهم كما ذهب إليه في قوله تعالى: ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ [الإسراء: ٧٠] إلى قوله: ﴿وفضلناهم على كثير ممن خلقنا﴾ [الإسراء: ٧٠] تفضيلاً لأن بعض الأصحاب استدل بهذه الآية التي نحن بصددها على فضل البشر قال أكمل الدين نصره الزمخشري المراد بالعالمين بعضه لأن بني إسرائيل من العالمين قطعاً وليسوا بداخلين في العالمين لئلا يلزم تفضيل الشيء على نفسه وليس محمد والأنبياء والصحابة بل والمؤمنون من أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم أيضاً داخلين فيه أما محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فلأن المراد الأصلي في ذلك كله بمحمد واتباعهم له في دينه ولا يجوز للحكيم أن يجعل الفاضل تابعاً للمفضول وأما المؤمنون من أمته فلئلا تتناقض هذه الآية وقوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ [آل عمران: ١٢٠] إلى

قوله: (واستدل به) وجه الاستدلال ما مر من عموم العالم الملائكة وقد عرفت أنه مختص بعالمي زمانهم ومن قال طاب الله ثراه **(على تفضيل البشر على الملك وهو ضعيف)** ولا يلزم من تضعيف الاستدلال به تضعيف المدعي إذ تفضيل البشر على الملك مذهب أكثر أهل السنة وأنه مثبت بدليل ذكر في موضعه.

قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَـٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٤٨﴾﴾

قوله: (أي ما فيه من الحساب والعذاب) فيكون مجازاً مرسلاً بذكر الظرف وأريد المظروف والداعي إليه البالغة بأن شدة ما فيه بلغت مبلغاً بحيث سرت إلى الظرف فيستحق أن يؤمروا بالاتقاء عن اليوم فضلاً عن الاتقاء عن الحساب والعذاب الواقعين فيه وهذا مآل ما قيل يعني أنه ليس بظرف إذ ليس المقصود الاتقاء في ذلك اليوم بل مفعول به لا بالحقيقة بل باعتبار ما يقع فيه والمراد المفعول به بواسطة لفظة عن ولو قيل المراد الاتقاء في ذلك اليوم بلا تعيين شيء يخاف عنه لزيادة التهويل لكان في الذروة العليا من البلاغة والمبالغة[١] **(لا تقضي عنها)** أشار إلى أن لا تجزي من جزى عني هذا الأمر إذا قضى منه كما نقل عن الصحاح والمعنى لا يدفع نفس عن نفسه **(شيئاً)** من العذاب من أداء ما كان عليه **(من الحقوق)** السابقة في الدنيا وهذا تفصيل ما قيل والمعنى أن يوم القيامة لا ينوب

قوله: ﴿ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم﴾ [آل عمران: ١١٠] فإنه لا يصح أن يكون المفضول خيراً من الفاضل وإن كلمة لولا لانتفاء الشيء لانتفاء غيره فالخيرية عنهم منتفية ومن انتفى عنه الخير كيف يكون أفضل من الخير وإذا لم يدخل فيه محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فأحرى أن لا يدخل فيه الأنبياء صلى الله تعالى عليهم وسلم فبقي تحته من عداه وهو معنى قوله الجم الغفير من الناس وأما الملائكة فلأن المذهب فيهم عندنا أن خواص بني آدم كالأنبياء عليهم الصلاة والسلام أفضل من جملة الملائكة وخواص الملائكة أفضل من عوام المؤمنين وعوام المؤمنين أفضل من عوام الملائكة وإذا لم يدخل عوام المؤمنين تحت العالمين بما ذكرنا فلأن لا يدخل خواص الملائكة وخواص بني آدم اجدر وعوام الملائكة يجوز أن يكون المؤمنون منهم بموسى عليه الصلاة والسلام أفضل منهم وأما الكافرون فهم كالأنعام بل هم أضل فكيف يكون أفضل من الملائكة هذا والله أعلم.

قوله: واستدل به على تفضيل البشر على الملك إما على أن المراد بالعالمين العالمون مطلقاً فظاهر وإما على أن يراد بهم عالموا زمانهم فلأن الملائكة من عالمي زمانهم.

قوله: أي ما فيه من الحساب يريد أنه من باب ذكر المحل وإرادة الحال لأن التقية إنما تكون مما وقع في يوم القيامة من الشدائد لا من اليوم نفسه.

قوله: شيئاً من الحقوق أي لا تقتضي شيئاً من الحقوق التي أخلت تلك النفس بها فعلى

---

(١) إذ المحذور جعل اليوم مخوفاً عنه وأما جعله ظرفاً لما كان مخوفاً عنه بلا تعيين ففيه من المبالغة ما لا يخفى.

نفس عن نفس ولا يتحمل شيئاً مما أصابها فحينئذٍ يكون شيئاً مفعولاً به.

قوله: (**أو شيئاً من الجزاء فيكون شيئاً**) على هذا المعنى الأخير (**نصبه على المصدر**) لأن شيئاً حينئذٍ عبارة عن الجزاء فيكون مصدر التجزي مفعولاً مطلقاً له فعلى هذا نزل منزلة اللازم للمبالغة أو بقدر له مفعول به أي حقوقاً ما.

قوله: (**وقرىء** ﴿**لا تجزئ**﴾) من الأفعال وله معنيان من أجزأني إذا كفاني فلا يناسب هنا والثاني ما قاله (**من أجزأ عنه إذا أغنى فعلى هذا تعيّن أن يكون**) شيئاً (**مصدراً**) مفعولاً مطلقاً لأنه لازم لكونه بمعنى ناب عنه فمعنى ﴿لا تجزي نفس عن نفس شيئاً﴾ [البقرة: ٤٨] لا تنوب عن نفس شيئاً من النيابة فيتحمل عنه ما يحل عليه من العقاب فمآله مآل قوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ [الأنعام: ١٦٤].

قوله: (**وإيراده**) أي إيراد شيئاً (**منكراً مع تنكير النفس للتعميم**) لأن ما وقع في سياق النفي من النكرة يفيد العموم (**والإقناط الكلي**) عطف المعلول على العلة واليأس الكلي هنا بالنسبة إلى الجزاء لا إلى الشفاعة فلا وجه للإشكال بأنه تبع في ذلك الزمخشري كيف لا وقد تعرض المص فيما سيأتي إلى استدلال المعتزلة ثم رده ولو سلم عموم هذا الكلام للجزاء والشفاعة وغيرهما فالإقناط الكلي بالنسبة إلى كفار بني إسرائيل ولا نزاع في عدم قبول الشفاعة للكفار مطلقاً. قوله (**والجملة صفة ليوماً والعائد فيها محذوف تقديره لا تجزي فيه**).

هذا يكون شيئاً مفعولاً به لتجزي وقوله أو شيئاً من الجزاء على أن يكون شيئاً منتصباً على المصدر وأنه مفعول مطلق والمعنى لا تجزي جزاء قليلاً أو قليلاً من الجزاء فكيف عن الكثير كما في قوله تعالى: ﴿ولا تظلمون شيئاً﴾ المعنى لا تظلمون قليلاً من الظلم فعلى هذا نزل المتعدي منزلة اللازم للمبالغة فأوله قرىء لا تجزي من أجزأ عنه كأنه استشهاد على هذا الوجه الثاني أعني وجه تنزيل يجزي منزلة اللازم لأن انتصاب شيئاً في تلك القراءة متعين لأن يكون على المصدرية.

قوله: وإيراده منكراً مع تنكير النفس للتعميم والاقناط الكلي وفي الكشاف ومعنى التنكير أن نفساً من الأنفس لا تجزي عن نفس شيئاً من الأشياء وهو الاقناط الكلي القاطع للمطامع وكذلك قوله تعالى: ﴿ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل﴾ [البقرة: ٤٨] يعني وقع نكرات ثلاث في سياق النفي وهي لفظ نفس في موضعين ولفظ شيئاً فإفادة العموم فمعنى الكلام أن نفساً من النفوس لا تجزي عن نفس من النفوس شيئاً من الأشياء قال أكمل الدين قوله وهو الاقناط الكلي القاطع للمطامع اعتزال من ادلتهم هذه الآية فإن في الشفاعة اجزاء عن شيء وهو خلاف مقتضى الآية وقوله وكذلك قوله ﴿ولا يقبل منها عدل﴾ [البقرة: ١٢٣] أي وكذلك هو اقناط كلي.

قوله: تقديره لا تجزي فيه قال الزجاج وحذف فيه ههنا جائز لأن في معنى الظروف محذوف تقول آتيتك اليوم وآتيتك في اليوم فإذا اضمرت قلت آتيتك فيه ويجوز آتيتكه ولو قلت الذي كلمت فيه زيداً لم يجز الذي كلمت زيداً بدله وجواز حذف الجار والمجرور معاً هو المروي عن سيبويه.

قوله: (ومن لم يجوز) قال المحقق التفتازاني اختلف النحويون في هذا الحذف فقال الكسائي لا يجوز إلا أن يكون قد حذف الجار أولاً ثم العائد ثانياً وقال بعضهم لا يجوز إلا أن يكون المحذوف جملة الجار والمجرور معاً وقال أكثر أهل العربية منهم سيبويه والأخفش يجوز الأمران والأقيس عندي أن الحرف قد حذف أولاً فجعل الظرف مفعولاً به كما قال الشاعر ويوم شهدناه ثم حذف العائد انتهى. فظهر أن المجوز لذلك سيبويه والأخفش وعن الكسائي نقل عن الرضي أنه قال وليس عدم التجويز مطلقاً بل فيما يتعين فيه حرف الجر يصير بعد الحذف ملتبساً وإلا فقد اتفقوا على جوازه في قوله تعالى ﴿أنسجد لما تأمرنا﴾ [الفرقان: ٦٠] أي تأمرنا به أي بإكرامه فلا حاجة في الحذف إلى الإجراء مجرى المفعول به فمعنى قوله «ومن لم يجوز» أي من منع **(حذف العائد المجرور)** حين ما كان مجروراً بل إذا أريد الحذف يجب أن يحذف الجار ويتوسع في المجرور ثم يحذف فيكون ما ذكره المص بقوله ومن لم يجوز مذهب الكسائي **(قال اتسع فيه فحذف عنه الجار وأجري مجرى المفعول به ثم حذف)**.

قوله: (كما حذف من قوله) أي قول الحارث بن كلدة الثقفي **(أو مال أصابوا)** أي أصابوه بمعنى وجدوه هو من قطعة كتبها إلى بني عمه يعاتبهم أنهم لم يجيبوا أرسله لهم أولها:

ألا بـلـغ مـعـاتـبـي وقـولـي ... بـنـي عـمـي فـقـد حـسـن الـعـتـاب
واسـأل هـل كـان لـي ذنـب إلـيـهـم ... هـم مـنـي فـأعـتـبـهـم غـضـاب
كـتـبـت إلـيـهـم كـتـبـاً مـراراً ... فـلـم يـرجـع إلـي لـهـا جـواب
فـمـن يـك لا يـدوم لـه وفـاء ... وفـيـه حـيـن يـغـتـرب انـقـلاب
فـمـا درى أغـيـرهـم ثـنـاء ... وطـول الـعـهـد أم مـال أصـابـوا
فـعـهـدي دائـم لـهـم وودي ... عـلـى حـال إذا شـهـدوا أو غـابـوا

وإنما قال أم مال أصابوا لأن الغناء في أكثر الناس يغير الإخوان على الإخوان ولهذا ورد في الحديث القدسي إن من عبادي من لا يصلحه إلا الفقر كذا قيل.

قوله: فحذف عنه الجار وأجري مجرى المفعول به ثم حذف يعني كان أصله يجزي ثم حذف الجار وأوصل الفعل بنفسه إلى الضمير فصار الضمير مفعولاً به على الاتساع فقيل تجزيه مثل ﴿واختار موسى قومه﴾ [الأعراف: ١٥٥] أي من قومه ثم حذف الضمير حذف المفعول به من الأفعال المتعدية فبقي يجزي وهذا هو المروي عن المبرد.

قوله: كما حذف من قوله أو مال أصابوا أي أصابوه أوله:

فـمـا أدري أغـيـرهـم تـنـاء ... وطـول الـعـهـد أو مـال أصـابـوا

وإنما جعل إصابة المال مغيرة للحب والإلفة لأن الغنى في أكثر الناس يغير مودة الأحبة ويفرق الإخوان عن الإخوان كما قال بعضهم في صديق أيسر فلم نجده كما يحب التنائي التباعد وطول العهد أي أغير حبهم طول العهد ومرور الزمان على الهجران.

قوله: (أي من النفس الثانية العاصية) أن الضمير في منها عائد إلى النفس الثانية التي غير المجزي عنها ورجحه ليلائم قوله تعالى: ﴿ولا هم ينصرون﴾ [البقرة: ٤٨] فإن الضمير فيها للنفوس العاصية ثم أشار إلى جواز رجوعه إلي من الأولى فقال **(أو من الأولى)** أي أو من النفس الأولى بمعنى أنها لو شفعت لها لم تقبل شفاعتها ولو أعطت عدلاً عنها لم يؤخذ منها فخ يلزم تفكيك الضمير في ﴿ولا هم ينصرون﴾ [البقرة: ٤٨] بخلاف رجوعه إلى النفس الثانية وهذ الاحتمال مرجوع ولخفائه ومرجوحيته أيده بقوله **(وكأنه)** فإنه مرتبط بقوله أو من الأولى يعني إذا كان مرجع الضمير النفس الأولى فكأنه **(أريد بالآية نفي أن يدفع العذاب أحد عن أحد من كل وجه محتمل)** لكن نفي الدفع المذكور فيما سوى النصرة ظاهر وأما فيها فبطريق الالتزام إذ هو مستفاد من قوله تعالى: ﴿ولا هم ينصرون﴾ [البقرة: ٤٨] والضمير فيه راجع إلى النفس العاصية لا محالة فإذا لم يكن منصورين يلزم أنه لا ناصر لهم ويؤيد الأول قوله تعالى: ﴿ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع﴾ [غافر: ١٨] على أن النفي متوجه إلى القيد والمقيد جميعاً والمعنى ح أنها لو جاءت بشفيع يشفع لها لم يقبل منها أو لا يقبل شفاعة كائنة من قبلها على أن يكون منها ظرفاً مستقراً وقع حالاً من شفاعة قدمت عليها لكونها نكرة والظاهر أن نفي قبول الشفاعة نفي الشفاعة رأساً لا أنه يشفع لها فلا يقبل لقوله تعالى: ﴿من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه﴾ [البقرة: ٢٥٥] الآية ولا ريب في أن الشفاعة للكفار لا إذن لها أصلاً ورجح رجوعه إلى النفس الأولى لأنها المحدث عنها والثانية فضلة وليس بشيء لأن هذا لا يقام قرب النفس العاصية مع أن كون الشيء ركناً من الكلام أو فضلة لا يرجح كونه مرجعاً ما لم يلاحظ معه ما يرجح كونه مرجعاً ولأن المتبادر من نفي قبول الشفاعة أنها لو شفعت لم تقبل شفاعتها وهذا ضعيف أيضاً فإنه لو سلم أنه هو المتبادر لا يزاحم أن الكلام في نفي اندفاع العذاب والنجاة عنه بوجه من الوجوه لأنه هو الملائم للأمر بالاتقاء لا نفي دفع العذاب والتعرض له لكونه واسطة لاندفاع العذاب المقصود بالذات فح يكون المعنى المتبادر ما ذكرنا بملاحظة سوق الكلام وهو أنها لو جاءت بشفيع لتتخلص بشفاعته عن العقاب لا يقبل.

قوله: أي من النفس الثانية تفسير الضمير المجرور الذي ذكر في موضعين فعلى هذا يكون من متضمناً للتعليل والمعنى لا تقبل من أجل النفس الثانية العاصية شفاعة شفيع ولا يؤخذ منها أي من الثانية العاصية عدل أي فدية.

قوله: ومن الأولى فعلى هذا يكون من الابتداء أي ولا تقبل شفاعة صادرة عن نفس لنفس عاصية ولا يؤخذ منها لها فدية تفتدى بها أيضاً والوجه الأول وهو أن مرجع الضمير إلى النفس الثانية العاصية أرجح ذكره بعضهم لأنه يوافق قوله ﴿ولا هم ينصرون﴾ [البقرة: ٤٨] فإن الضمير في ﴿ولا هم ينصرون﴾ إلى النفوس الغير المجزى عنها البتة والنظم أيضاً ساعده لأن تغيير الاسلوب في قوله ﴿ولا هم ينصرون﴾ [البقرة: ٤٨] للدلالة على أن التقابل بين الأول والرابع والمتوسطين من تتمة الأول لأنه لما نفي أن يقضى عن العاصي أحدهما تمم بأنه لا سبيل إلى القضاء بفداء واسقاطه بشفاعة ثم قيل ﴿ولا هم ينصرون﴾ نفياً للتقضي القهري أيضاً.

قوله: (فإنه والأول النصرة) أي الدفع قهراً ولو أريد التطبيق على الوجه الراجح لقيل والآية أريد بها نفي أن يندفع العذاب عن أحد بأحد من كل وجه محتمل **(فإنه إما أن يكون قهراً أو غيره والثاني إما أن يكون مجاناً أو غيره والأول أن يشفع له)** وأما الدفع والاندفاع فغير داخل في المقسم إذ المقسم دفع أحد عذاب أحد لا مجرد دفعه ولا اندفاعه ومن هذا حصر المص الدفع مجاناً في الشفاعة وأما الدفع بأنواع الحيل والفرار من محل المؤاخذة والتلبيس والتدليس فلا يخطر ببال العقلاء أصلاً وأما النصرة وهو الدفع قهراً فمن المحتملات كيف لا وقد نقل عن بعض الكفرة ذلك روي أن أبا جهل لما سمع قوله تعالى: ﴿عليها تسعة عشر﴾ [المدثر: ٣٠] قال لقريش أيعجز كل عشرة منكم أن يبطشوا برجل منهم كذا قال المص هناك وهذا وأمثاله وإن صدر منهم تهكماً وعناداً رد الله تعالى عليهم بقوله: ﴿ولا هم ينصرون﴾ [البقرة: ٤٨] فلا إشكال بأنه لا احتمال للنصرة لأن القهر مما لا يتصور كما لا يتصور التلبس ونحوه فكما أن النصرة وجه كذلك للاحتمالات المذكورة وجوه **(والثاني إما بأداء ما كان عليه وهو أن يجزي عنه وبغيره)** فح يخطر بالبال أن المناسب أن يذكر قوله ﴿ولا يؤخذ منها عدل﴾ [البقرة: ٤٨] مقارناً لقوله ﴿لا تجزي نفس عن نفس﴾ [البقرة: ٤٨] لأن إعطاء الفدية قرين الجزاء وقسيمه كما أن الشفاعة قرين النصرة وقسيمها ودفعه بأن الواو لا تقتضي الترتيب فهو مبني على الاعتبار ولعل تقديم قوله ﴿ولا يقبل منها﴾ [البقرة: ٤٨] الآية لمناسبته للجزاء والقضاء بحسب العادة وأنه لم يمكن كل منهما في ذلك اليوم وكذا إعطاء الفدية مناسب للنصرة قهراً في كل منهما بالنسبة إلى الشفاعة والقضاء والبعض حاول بيانه فقال هذا من أسلوب الترقي كأنه قيل النفس الأولى

قوله: فإنه إما أن يكون قهراً الخ أي فإن دفع العذاب إما أن يكون قهراً وغلبة أو مجاناً أو بأداء ما عليه من الواجب أي بإعطاء نفس الحق أو بأخذ الفدية فنفي الأول بقوله عز وجل: ﴿ولا هم ينصرون﴾ [البقرة: ٤٨] والثاني بقوله: ﴿ولا يقبل منها شفاعة﴾ [البقرة: ٤٨] والثالث بقوله: ﴿ولا تجزي نفس عن نفس شيئاً﴾ [البقرة: ٤٨] أي لا تقضي مما عليها حقاً اخلت به والرابع بقوله: ﴿ولا يؤخذ منها عدل﴾ [البقرة: ٤٨] أقول قوله وكأنه أريد بالآية نفي أن يدفع العذاب أحد عن أحد من كل وجه محتمل ثم حصر محتملات الدفع في هذه الأمور الأربعة محل نظر لأن هنا وجهاً آخر عن الوجوه المذكورة وهو أن يدفع العذاب بالعفو من غير شفاعة شفيع والمصنف قد حصر الدفع مجاناً في الشفاعة وهو منقسم قسمين وقد أخل بذكر القسم الآخر من قسميه وهو محتملات دفع العذاب قال الطيبي ما ذكره القاضي على التقسيم العقلي وأما البياني فإن الآية من أسلوب الترقي ولذلك اختار في تفسير تجزي تقضي على تغني كأنه قيل النفس الأولى غير قادرة على استخلاص صاحبها بقضاء الواجبات وتدارك التبعات لأنها مشتغلة عنها بشأنها: ﴿يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه لكل امرىء منهم يومئذ شأن يغنيه﴾ [عبس: ٣٤ ـ ٣٧] ثم إن قدرت على سعي ما مثل الشفاعة فلا تقبل منها وإن زادت عليها بأن يضم معها العدل فلا يؤخذ منها فإن حاولت الخلاص بالقهر والغلبة فلا يمكن منه والترقي من السعي إلى السعي.

غير قادرة على استخلاص صاحبتها بقضاء الواجبات وتدارك التبعات لأنها مشتغلة بشأنها ثم إن قدرت على سعي ما مثل الشفاعة فلا تقبل منها وإن زادت عليها بأن يضم معها الفداء فلا يؤخذ منها وإن حاولت الخلاص بالقهر والغلبة فأنى لها ذلك فلا تتمكن منه فالترقي من السعي إلى السعي ولك أن تقول إن قوله ثم إن قدرت لا يلائم قوله لأنها مشتغلة بشأنها وأيضاً إن قدرت على قضاء الواجبات فلا تساعد أيضاً وكذا قوله أن يضم معها الفداء مخالف لظاهر تقرير المص بل لظاهر النص قوله **(وهو أن يعطى عنه عدلاً)** أي بدله فلفظة عن للبدل في مثل هذا الموضع قوله **(والشفاعة من أشفع كأن المشفوع له كائن فرداً)** وإنما قال كأن لعدم تحقق ذلك في نفس الأمر قوله **(فجعل الشفيع شفعاً بضم نفسه إليه)** أي المشفوع له شفيعاً هذا بالنسبة إلى معنى زوج مع غيره فيطلق على كل واحد من الخفين أو الشخصين شفعاً وزوجاً **(والعدل الفدية وقيل البدل وأصله التسوية سمي به الفدية لأنها سويت بالمفدى وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ولا تقبل بالتاء ﴿ولا هم ينصرون﴾)** [البقرة: ٤٨] عطف على ما قبله بحذف العائد فيه وفي المعطوف عليه أي: ﴿ولا هم ينصرون﴾ [البقرة: ٤٨] فيه أي في ذلك غير الأسلوب حيث لم يجيء ولا هي تنصرها لمراعاة الفاصل والقول بأن هذا إشارة إلى أن هذا الطريق مستحيل بحيث لا يصح أن يسند إلى أحد وأنه لا خلاص لهم بهذا الطريق البتة لما في تقديم المسند إليه من تقوى الحكم لا يعرف وجهه وإن جنح إليه أكثر أرباب الحواشي فإنه لا يفهم الاستحالة من تقوى الحكم بتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي بلا ملاحظة الخارج ومع ملاحظة يستحيل كل من الاحتمالات في حق الكفار ولو استحالة بالغير النفس الثانية المنكرة الواقعة في سياق النفي.

قوله: **(يمنعون من عذاب الله)** أي قهراً وأصل النصرة الإعانة وأخص منها لكن حمل هنا على منع عذاب الله تعالى قهراً ليحسن المقابلة فإن كان واحد من الاحتمالات نصرة أيضاً كما لا يخفى إذ دفع عذاب أحد بأي وجه كان إعانة ونصرة.

قوله: **(والضمير)** الخ جواب سؤال مقدر وتقريره واضح **(لما دلت عليه)** أي ضميرهم ليس راجعاً إلى **(النفس الثانية المنكرة الواقعة)** في سياق النفي من حيث كونها لعمومها بالنفي في معنى الكثرة بل إلى ما تدل هي عليه **(من النفوس الكثيرة)** حتى أن هذا يكون من قبيل ما تقدم ذكره معنى بدلالة لفظ آخر كذا نقل عن المحقق التفتازاني ويرد عليه أن النفس وإن كانت مفرداً لفظاً لكنها جمع معنى كلفظة من في قوله تعالى: ﴿من أعرض عنه فإنه يحمل يوم القيامة وزراً خالدين فيه﴾ [طه: ١٠٠، ١٠١] الآية قال هناك والتوحيد في أعرض والجمع في خالدين للحمل على المعنى واللفظ ولا ريب في أن عموم النكرة في سياق النفي ليس أدنى من عموم لفظة من والاعتذار بأن النكرة في سياق النفي إنما يكون نصاً في الاستغراق إذا كان مع من فيكون في معنى الجماعة وأما إذا لم تكن معها لا تكون نصاً فيه بل ظاهرة في الاستغراق محتملة لغيره احتمالاً مرجوحاً ضعيف لأنه صرح بعمومه ودلالته على النفوس الكثيرة وقد صرح بعمومها أئمة الأصول وأيضاً هذا الاحتمال جار في

من[1] وقد جوز إرجاع ضمير الجمع إليها فلا بد من بيان الفرق بينهما.

قوله: (وتذكيره) مع أن الظاهر تأنيثه لتكون النفس مؤنثة كما كان مؤنثاً في لا نجزي ولا يقبل منها ولا يأخذ منها فالمناسب هن **(بمعنى العبيد أو الأناسي)** والداعي إلى هذا التأويل ما عرفت من رعاية الفواصل إذ لو قيل هن لا تنصرن لفساد تلك المراعاة قيل وفيه تنبيه على أن تلك النفوس عبيد مقهورون هذا اليوم تحت سلطانه انتهى فأنى لهم التمكن من النصرة فضلاً عن النصرة فحينئذٍ التعبير أولاً بالنفس للإشارة إلى أنهم كالإناث تغلب وتقهر.

قوله: (والنصرة[2] أخص من المعونة لاختصاصه بدفع الضر وقد تسكت المعتزلة

قوله: وقد تمسك المعتزلة على الشفاعة لأهل الكبائر قال صاحب الكشاف فإن قلت فيه دليل على أن الشفاعة لا تقبل للعصاة قلت نعم لأنه نفى أن تقضي نفس عن نفس حقاً اخلت به من فعل أو ترك ثم نفى أن تقبل منها شفاعة شفيع فعلم أنها لا تقبل للعصاة قال أكمل الدين قوله إنما تعم إنما هو عدل إلى مذهبه الفاسد وتقرير استدلالهم إنما حل به من حق الغير فإما أن يقتضي بعينه أو يبدله أو بشفاعة أو بدفع صاحبه بالقوة والغلبة ثم قسم آخر من جهة غير صاحبه وقد نفى الأول بقوله: ﴿لا تجزي نفس عن نفس شيئاً﴾ [البقرة: ٤٨] والثاني بقوله: ﴿ولا يؤخذ منها عدل﴾ [البقرة: ٤٨] والثالث بقوله: ﴿لا يقبل منها شفاعة﴾ [البقرة: ٤٨] والرابع بقوله: ﴿ولا هم ينصرون﴾ [البقرة: ٤٨] فلم يبق إلا العفو من جانب من له الحق والحكمة لا تقتضيه فوعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع والجواب المشهور لأصحابنا أهل السنة أن في يوم القيامة مواطن وأحوالاً فيجوز أن يكون النفي عنها في موطن دون موطن وحال دون حال كالسؤال فإن الله تعالى قال: ﴿فإذا نفخ في الصور فلا انساب بينهم يومئذٍ ولا يتساءلون﴾ [المؤمنون: ١٠١] وقال ﴿وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون﴾ [الصافات: ٢٧] وإن سلم عمومها في الأزمان والأعيان فهي مخصوصة بالآيات والأحاديث الدالة على ثبوت شفاعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم ارزقنا شفاعته واحشرنا في زمرة أهل السنة والجماعة بفضلك وجودك يا أرحم الراحمين ثم قال أكمل الدين يمكن أن يقال العام مخصوص وكلما كان كذلك ليس بقطعي وما هو كذلك لا يستدل في القطعيات أما أن الآية عام مخصوص فلأنهم خصصوا بما أخل به من الحقوق وقوله ﴿لا يقبل منها شفاعة﴾ [البقرة: ٤٨] وغيره معطوف عليه والمعطوف على المخصوص مخصوص فإن منعوه كان باقياً على عمومه ويستلزم أن لا يقبل الشفاعة للمؤمنين في زيادة الفضل وهو خلاف مذهبهم قال الإمام واعلم أنه لا خلاف في أن لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم شفاعة في الآخرة وفي أن لا شفاعة للكفار وإنما الخلاف في شفاعته لأهل الكبائر المستحقين للعقاب فذهب المعتزلة إلى

---

(١) وهنا احتمال آخر ذكر في الكواشي وهو رجوع الضمير الأول إلى النفس الأولى والثاني إلى الثاني فيكون من قبيل اللف والنشر المرتب ولم يتعرض له لأن فيه تفكيك الضمير والقول بأنه لا تفكيك لوضوح الرجوع بأدنى ملاحظة لمعنى عبادتين ضعيف فإن هذا يدفع الاشتباه في المرجع لا التفكيك.
في التوضيح لفظة من تقع خاصاً لقوله تعالى: **﴿ومنهم من يستمعون إليك﴾** [يونس: ٤٢] و**﴿منهم من ينظر إليك﴾** [يونس: ٤٣] فإن المراد بعض مخصوص من السابقين ويقع عاماً الخ فثبت احتمال آخر مما كان في النكرة المذكورة.

(٢) يقال نصره على عدوه نصراً وهذا أصله ولا منع من استعماله في جلب المنفعة حين قيام القرينة عليه.

بهذه الآية على نفي الشفاعة لأهل الكبائر) والإشكال بأن نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم مدفوع بأن النفي لإعانة الغير النصرة وهي جلب المنفعة لا حاجة إلى ذلك النفي فإن الكفار لا يتوقع لهم المنفعة.

قوله: (لا تقل الكبائر) خص أهل الكبائر بالذكر لأنه المتنازع فيه بخلاف قبول الشفاعة للمطيعين في زيادة الثواب وعدم قبولها للكفار أصلاً وأما الصغائر فمعفوة عن مجتنب الكبائر عند المعتزلة وجه تمسكهم بها توهم العموم فإن النفس العاصية عامة لأهل الكبائر كما تعم للكفار والعبرة لعموم اللفظ وإن كان السبب خاصاً فيكون الخطاب للكفار والآية نازلة فيهم لا يدفع العموم المنفهم من اللفظ.

قوله: (وأجيب) أي أجاب أهل السنة عن شبهتهم **(بأنها)** وإن سلم عمومها لكنها **(مخصوصة بالكفار للآيات)** من قبيل عام خص منه البعض بدليل وهو الآيات الناطقة **(والأحاديث الواردة في الشفاعة)** في شفاعة أهل الكبائر وقبولها أما الآيات فكقوله تعالى ﴿لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهداً﴾ [مريم: ٨٧] وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهداً بالإيمان والتوحيد لقوله عليه السلام من قال لا إله إلا الله ولم يشرك به شيئاً فقد اتخذ عند الرحمن عهداً فيكون داخلاً تحت هذه الآية وقوله تعالى: ﴿واستغفر لذنبك وللمؤمنين﴾ [محمد: ١٩] فإن الأمر بطلب المغفرة يدل على صحة الشفاعة منه عليه السلام لأهل الكبائر إذ لا معنى للشفاعة إلا طلب المغفرة وكقوله ﷺ **(شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي)** وغيره مما بلغ مبلغ حد التواتر معنى وهذا وإن لم يكن قطعياً في الدلالة على المقصود لكنه كاف في التخصيص إذ آية ﴿ولا تقبل منها شفاعة﴾ [البقرة: ٤٦] عام خص منه البعض بدليل قطعي وهو الإجماع على قبول الشفاعة للمؤمنين في زيادة الثواب ورفع الدرجات مع شمول اللفظ إياها نظراً إلى عمومها لجميع الأشخاص فتكون تلك الآية ظنية في الدلالة على ما عدها وقد تقرر في الأصول أن الدليل القطعي العام بعدما خص منه بدليل قطعي أولاً يجوز تخصيصه بدليل ظني ثانياً ليصير ذلك القطعي ظنياً وما نحن فيه من هذا القبيل كما عرفت فلا حاجة إلى الجواب بمنع عمومها للأشخاص لأن وقوع النكرة في سياق النفي تعم **(ولا)** إلى الجواب يمنع عمومها لجميع المواقف والأوقات بل هذا الأخير يؤدي إلى سوء إيهام وهو أن عدم قبول الشفاعة للكفار لا يسلم عمومها لجميع المواقف والأوقات.

قوله: (ويؤيده أن الخطاب معهم) أي مع الكفار وإن كان المراد كفاراً مخصوصين أن لا قائل بالفصل وإنما قال يؤيده ولم يقل ويدل لما مر من أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد كذا قالوا وفيه ما فيه إذ الخطاب لما كان معهم فكيف يكون عاماً لغيرهم

أنه لا شفاعة لهم بل للمؤمنين المستحقين للثواب خصوص الزيادة على ما استحقوه من الثواب والأشاعرة على أنه يشفع لأهل الكبائر في عرصة القيامة حتى لا يدخلوا النار أو يشفع لهم حتى يخرجوا من النار إن دخلوا فيها والزمخشري إنما ذهب إلى عموم الآية تقوية لمذهبه.

وهل يسوغ لأحد أن يقول قوله ﴿اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم﴾ [البقرة: ٤٧] عام لبني إسرائيل وغيرهم ولا أظن أن أحداً يتجاسر عليه وكذا قوله: ﴿واتقوا﴾ [البقرة: ٤٨] خاص بهم فيكون المراد بما بعده هم اليهود ومن هذا قال **(والآية نزلت**[1] **رداً لما كانت اليهود تزعم أن أباءهم تشفع لهم)**.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ ۚ وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴿٤٩﴾﴾

قوله: **(تفصيل لما أجمله)** فيه إشارة إلى أن تفصيل ذكر النعمة ولذا قال في قوله ﴿اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم﴾ [البقرة: ٤٧] والأحسن تفصيل تلك النعمة والتعرض لقوله اذكروا التحريض على ذكرها قوله عطف على نعمتي يشعر بذلك لأن عطف جبرائيل وميكائيل من قبيل عطف الخاص على العام اعتناء بشأنهما فهذه النكتة متحققة في النعمة دون ذكرها ولو تحقق تحقق بواسطة متعلقه.

قوله: **(وعطف على نعمتي عطف جبرائيل وميكائيل على الملائكة)** فيكون التقدير اذكروا الحادث إذ أنجيناكم لأن إذ لازم الظرفية أبداً عند الجمهور واختاره المصنف وإن جوز البعض عدم لزوم الظرفية فلا يكون معنى اذكروا وقت إنجاءكم على أنه مفعول به حسناً على مذاق المصنف وإن كان صحيحاً في نفسه فعلى هذا ينبغي أن يقدر الحادث ويكون المعطوف ذلك أي اذكروا نعمتي والحادث وقت الإنجاء وهو الإنجاء نفسه الذي هو نعمة جسيمة فائقة على سائر النعم الدنيوية قيل فهو عطف بتقدير اذكروا كيلا يلزم الفصل بين المعطوفين والأجنبي أعني اتقوا إذ لا مدخل له في التذكير انتهى. وليس بقوي لأن اتقوا ليس بأجنبي مانع من العطف قوله **(وقرىء أنجيتكم ونجيتكم)** والمعنى واحد لكن في الأولى مبالغة النجاة في الخلاص وجاء منها التفعيل وهو أبلغ والافعال بمعنى التخليص وهو إما أن يكون بعد الوقوع في المهلكة كما هنا أو قبله مثل قوله تعالى:

قوله: والآية نزلت بنصب الآية عطف على الخطاب على أنها داخلة معه في حكم التأييد.

قوله: وعطف على نعمتي عطف جبريل الخ.

قوله: هذا بحسب الظاهر ليس من ذلك الباب لأن المعطوف هنا ليس داخلاً في المعطوف عليه دخول جبريل وميكائيل في الملائكة فإن المعطوف زمان النعمة لا نفس النعمة فالوجه في ادراجه في ذلك أنه من باب ذكر الظرف وإرادة المظروف فإن الأمر بذكر زمان الشيء متضمن للأمر بذكر الشيء فمحل إذ نصب على أنه معطوف على المفعول به لا ذكر في ﴿اذكروا نعمتي﴾ أي واذكروا وقت تنجيتنا إياكم وكذلك ﴿وإذ فرقنا﴾ ﴿وإذ واعدنا﴾ ﴿وإذ قلتم يا موسى﴾.

---

(١) ويؤيد ما ذكرنا قول ابن الكمال ولما كان الخطاب لليهود كان تقديره لا تجزي نفس ما منكم عن نفس ما منكم فلا دلالة فيه على أن الشفاعة لا تقبل للعصاة مطلقاً.

﴿فأنجيناه ومن معه في الفلك المشحون﴾ [الشعراء: ١١٩] وأصل معنى أنجيناكم ألقيناكم على نجوة من الأرض وهي ما ارتفع منها ثم سمي كل فائز ناجياً كذا فهم من اللباب وغيره لكن الإمام نقل عن القفال أن أصل الإنجاء والتنجية التخلص وقالوا للمكان العالي نجوة لأن من صار إليه نجا أي تخلص ولأن الموضع المرتفع بان مما انحط عنه فكأنه متخلص منه انتهى فعلى هذا الأصل النجاة والفعلان مشتقان منها ومنه أخذ النجوة.

قوله: **(وأصل آل أهل لأن تصغيره أهيل)** ولم يسمع أويل والتصغير مما يرد الأشياء إلى أصلها هذا قول البصريين واختاره أكثر المحققين ومنهم الشيخان فأصله أهل أبدلت الهاء همزة لقرب المخرج ثم أبدلت الهمزة بالألف وقال الكسائي أصله أول قلبت الواو ألفاً فصار آلا وقال سمعت أعرابياً فصيحاً بقول أويل في تصغيره فمنع عدم مسموعية أويل فعلى هذا أهيل يكون مصغر أهل لا آل قال ثعلب فقد صارا أصلين لمعنيين لا كما قال أهل النصرة ولما كان الناقلون ما قاله البصريون أكثر مع أنهم من الحذاق والثقاة اختاره الشيخان.

قوله: **(وخص بالإضافة إلى أولي الخطر)** فحينئذٍ يكون أخص من الأهل إذ لا يقال آل مصر وآل البيت وآل الحداد كما يقال أهلها فعلم منه أن فيه تخصيصين حيث لا يضاف إلى غير ذوي العقول ولا إلى أخس من ذوي العقول قوله **(كالأنبياء والملوك)** إشارة إلى أن الخطر يعم الخطر في الدين والدنيا وفرعون ممن له خطر في الدنيا وما نقل عن الأخفش أنه قال وقد سمعناه في البلدان قالوا أهل المدينة وآل المدينة لو سلم صحته فهو نادر لا يعبأ به والمراد بالإضافة النسبة سواء كانت إضافة نحوية أو لا فيتناول مثل قوله خير آل.

قوله: **(وفرعون لقب لمن ملك العمالقة)** العمالقة أولاد عمليق بن لاوذ بن أرم بن سام بن نوح وقيل عمليق بن سام بن نوح قيل يشبه أن يكون مثل فرعون **(ككسرى وقيصر)** وقيصر وكسرى علم الجنس ولذا منع الصرف ولكن جمعه باعتباره الإفراد مثل

قوله: وأصل آل أهل لأن تصغيره أهيل وهذا قول البصريين ورد على استدلالهم بالتصغير بأن أهيلاً تصغير أهل لا تصغير آل فلا دلالة على فرعية الآل للأهل وأجيب بوجهين الأول أن الأهل مؤنث فتصغيره أهيلة ورد بأن الإبدال لا يجعل المؤنث مذكراً فالأول مثل الأهل في التذكير والتأنيث إن كان مبدلاً منه والثاني أن المسموع أهيل ولا يسمع أوايل ومنع ذلك بأن الكسائي قال سمعت أعرابياً فصيحاً قال أويل سلمناه ولكن جاز أن يكون اختصاصه بأولي الأخطار يمنع عن التصغير واجيب بأن ما نقله الكسائي قليل لا معول عليه والتصغير قد يكون للتعظيم فالتصغير لا ينافي اختصاصه بأولي الأخطار وقيل أخص من الأهل يقال أهل الكوفة وأهل المدينة وأهل العلم ولا يستعمل الآل في ذلك ويمكن أن يقال إنه بعد الابدال قد خص بأولي الأخطار والشأن فلم يستعمل في غير ذلك.

قوله: وفرعون لقب لمن الملك العمالقة الجبابرة وهم أولاد عمليق بن لاوذ بن سام بن نوح عليه الصلاة والسلام سكان الشام منهم سموا بالجبابرة وملوك مصر منهم سموا بالفراعنة فليس المراد الاستغراق بل الذين كانوا بمصر.

الفراعنة والقياصرة والأكاسرة يدل على أنه علم شخص سمي به كل من يملك ذلك وضعاً ابتدائياً انتهى فإن كان معنى قول المصنف لقب لمن ملك لقباً لكل واحد منهم فيكون علماً شخصياً وإن كان لقباً لمن ملك أي لهذا المفهوم الكلي من حيث تعينه فيكون علماً جنسياً والظاهر هو الأول بدليل الجمع ولأن علم الجنس اضطراري فلا اضطرار هنا لإمكان جعله علماً شخصياً بل لرجحان ذلك قوله **(لملكي الفرس والروم)** الأول ناظر إلى كسرى والثاني إلى قيصر قوله **(ولعتوهم)** إشارة إلى وجه كون فرعون لقباً لا اسماً وهو أنه يشعر بالذم **(اشتق منه تفرعن الرجل إذا عتا وتجبر)** وقد مر مراراً أن الاشتقاق من الجوامد صحيح.

قوله: (وكان فرعون موسى مصعب بن ريان) جزم هنا بكون اسمه مصعب بن ريان ثم أورد على وجه التزييف كون اسمه وليد فقال وقيل اسمه وليد من بقايا عاد قيل مع أنه صرح في كتابه المسمى بنظام التواريخ بالاحتمال الثاني ولم يذكر الأول قطعاً وفي الكبير قال أبو إسحاق اسمه وليد بن مصعب وذكر وهب بن منبه أن أهل الكتابين قالوا إن اسمه قابوس وكان من القبط ومن هذا اعترض بأنهم ليسوا من العرب وليس لسانهم عربياً كما صرح به في التفسير الكبير وغيره فكيف يكون اسمه عربياً وأما كون نفسه عربياً والياً على القبط لأنه إما من القبط كما في المعالم أو فارسي من أهل اصطخر كما ذكره السهيلي أو من قوم عاد على قول الأكثر وظهورهم قبل ظهور العرب بلا شبهة نعم يحتمل أن يتعرب بعض أولادهم ويكون فرعون منهم انتهى. وهذا الاحتمال هو اللائق بالاختيار أو يقال هذا من توافق اللغتين وأيضاً قوله وظهورهم قبل ظهور العرب مشكل قال المصنف في سورة الأعراف في قوله تعالى: ﴿وإلى ثمود أخاهم صالحاً﴾ [الأعراف: ٧٣] ثمود قبيلة أخرى من العرب فزمانهم ليس ببعيد من زمانهم.

قوله: (وفرعون يوسف عليه السلام ريان) أبو فرعون موسى إن قيل إنه مصعب بن ريان أو أبو الأب إن قيل إنه ابن مصعب بن الوليد **(وكان بينهما أكثر من)** أي بين الفرعونين كما هو الظاهر أو بين يوسف وموسى كما قيل وفيه إشارة إلى رد من قال إن فرعون يوسف عليه السلام هو فرعون موسى عليه السلام قال المصنف في سورة يوسف في قوله تعالى: ﴿وقال الذي اشتراه من مصر﴾ [يوسف: ٢١] الآية وكان الملك يومئذٍ ريان بن الوليد العمليق وقد آمن بيوسف ومات في حياته وقيل كان فرعون موسى عاش **(أربعمائة سنة)** بدليل قوله تعالى: ﴿ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات﴾ [غافر: ٣٤] والمشهور أنه من أولاد فرعون يوسف والآية من قبيل خطاب الأولاد بأحوال الآباء. قوله **(يبغونكم)** أي يطلبونكم في الصحاح بغيتك الشيء طلبته لك.

قوله: (من سامه خسفاً) هذا مفعوله الثاني لا من قبيل الحذف والإيصال إذ لا يلزم

قوله: من سامه خسفاً وأصله من سام السلعة إذا طلبها كأنه بمعنى يبغونكم سوء العذاب ويريدونكم عليه وفي الصحاح بغيتك الشيء أي طلبته لك وفي الأساس أبغني ضالتي اطلبها لي

من تعبير فعل يفعل يتعدى بحرف الجر كون المفسر بفتح السين أيضاً كذلك ويؤيده تعبير المصنف بالإيلاء المتعدي بنفسه أصل السوم الذهاب للطلب ثم إنه استعمل للذهاب وحده مرة وللطلب مرة أخرى وهو المراد هنا كما نبه عليه بقوله يبغونكم فاستعمال السوم في الطلب مجاز باعتبار أصله وحقيقة عرفية باعتبار الغلبة قوله **(إذا أولاه ظلماً)** أي حمله وكلفه ظلماً فالخسف بمعنى الإهانة والمذلة ومعنى العمل والتكليف ما لهما الطلب وإن كان مفهوم الحمل مغايراً للبغي بمعنى الابتغاء فاتضح معنى قوله يسومونكم بمعنى يبغونكم مأخوذ من سامه خسفاً واندفع توهم المنافاة **(وأصل السوم الذهاب في طلب الشيء)** قوله **(أفظعه)** بمعنى أقبحه وأشنعه **(فإنه قبيح بالنسبة إلى سائره)** أي أن العذاب كله سوء لكن هذا قبيح بالإضافة والنسبة إلى باقي العذاب فلا يتوهم أن بعض العذاب ليس بسوء أي بقبيح وعبر بأفعل التفضيل أي قال أفظعه لأن إطلاق المصدر على الذات يفيد المبالغة فالسوء مصدر أضيف إلى العذاب فأفاد المبالغة وكان ما عداه بالنسبة إليه ليس بسوء وللإشارة إلى ذلك قال **(والسوء مصدر ساء يسوء)** بمعنى قبح يقبح لا مصدر ساءه أي أحزنه فإنه ليس بمناسب للمقام **(ونصبه على المفعولية ليسومونكم)**. قوله **(والجملة)** أي جملة يسومونكم **(حال)** من الضمير المفعول **(في نجيناكم أو من آل فرعون)** ويحتمل الاستئناف بل هو الأولى لأنه يفيد أن سومكم عادتهم وصيغة المضارع يناسبه لإفادته الاستمرار ويحتمل أن يكون لحكاية الحال الماضية **(أو)** واخر احتمال كونه حالاً **(منهما جميعاً لأن فيها ضمير كل واحد منهما)** إذ الحال من الشيئين خلاف الأصل وقدم الأول

وسمت المرأة المعانقة أردتها منها وعرضتها عليها وسمته خسفاً والأصل سام البائع السلعة إذا عرضها للبيع وذكر ثمنها وسامها المشتري واستامها طلبها قال الراغب السوم الذهاب في ابتغاء الشيء فهو لفظ وضع لمعنى مركب من الذهاب والابتغاء فأجري مجرى الذهاب في قولهم سامت الإبل فهي سائمة ومجرى البغاة في قوله سميته كذا وقال بعضهم كأنه بمعنى يبغونكم أي يطلبونكم لكن الطلب متعد إلى مفعول واحد فلا بد من تضمين فعل آخر متعد إلى مفعولين وهو التكليف أي يطلبونكم مكلفين إياكم سوء العذاب وفيه نظر لأن بغى يتعدى إلى مفعولين على ما ذكره الجوهري في الصحاح.

قوله: افظعه وفي الكشاف ومعنى سوء العذاب والعذاب كله شيء أشده وافظعه كأنه قبحه بالإضافة إلى سائره.

قوله: ونصبه على المفعول أي على المفعول به لأن السوم بمعنى البقاء والبقاء يتعدى إلى مفعولين بلا واسطة كما ذكر في الصحاح والأساس.

قوله: والجملة حال من الضمير في نجيناكم أي من ضمير المفعول به والمعنى نجيناكم مسومين منهم سوء العذاب كقولك رأيت زيداً يضربه عمرو أي رأيته حال كونه مضروباً لعمرو.

قوله: أو من آل فرعون وهذا أيضاً حال من المفعول لكن الأول على كونه حالاً من المفعول بلا واسطة وهذا بواسطة.

قوله: أو منهما أي من المفعولين بلا واسطة وبواسطة جميعاً فتكون الحال مبينة لهيئة

لأن الكلام مسوق لبيان النعمة أنعمت عليهم وبيان حالهم أسس بذلك وجواز الاحتمال الثاني لانفهام حالهم منه أيضاً (**بيان ليسومونكم**) ولذلك لم يعطف وقرىء يذبحون بالتخفيف وإنما فعلوا بهم ذلك والمراد بالبيان البيان اللغوي لا عطف بيان اصطلاحي فلا ينافيه ما في المغني من أن عطف البيان لا يكون جملة ولذلك أي لكونه بياناً ومنزلاً منزلة البيان لم يعطف لكمال الاتصال بينهما وأما العطف في سورة إبراهيم للتنبيه على استقلالها ومغايرتها للأولى فحيث طرح الواو جعل بياناً ليسومونكم وتفسيراً للعذاب وحيث اشتبها جعل التذبيح لأنه أوفى على جنس العذاب وزاد عليه زيادة ظاهرة كأنه جنس آخر كذا في المطول وأما الجواب بأنه يفسر سوء العذاب في سورة إبراهيم بالتكاليف الشاقة عليهم غير الذبح والقتل فيتغايران ويلزم العطف فضعيف إذ المراد بسوء العذاب أقبحه وأشده كما مر توجيهه فلو كان المراد تلك التكاليف لزم كونها أفظع وأشد من الذبح والقتل وضعفه ظاهر (**فإن**) قيل على الأول لم اعتبر المغايرة هناك ولم يعتبر هنا إما معاً أو بطريق العكس فجوابه أن النكتة بناء على الإرادة فوقع الإرادة هكذا فلا يحسن أن يرام له وجه والبعض حاول بيانه فقال والسر فيه أنه وقع قبله ﴿وذكّرهم بأيام الله﴾ [إبراهيم: ٥] والمراد بأيام الله نعماؤه وبلاؤه فكان المقام مقام تذكير النعماء والبلاء وتعديد أفرادهما امتثالاً لأمر ذكرهم فالمناسب ذكر الواو الدال على الاستقلال بخلاف الأولى فإنها وقعت في مقام تعداد إساءتهم بعد الإحسان واختيار الكفر والضلال على الهداية والإيمان فلا يناسبه الواو انتهى ولك أن تقول إن هذا الكلام تفصيل ما أجمله في قوله: ﴿ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ فكان المقام مقام تفصيل افراد النعم قضاء لحق التفصيل فاللائق ذكر الواو الدال على المغايرة ولو بالاعتبار فتعارضا فتساقطا فالتعويل على ما ذكرنا آنفاً: ﴿ويستحيون نساءكم﴾ [البقرة: ٤٩] أي يتركوهن طلباً لحياتهن الاستحياء استفعال من الحياة أي يبقون بناتكم للخدمة فلا مجاز إذ الاستحياء طلب الحياة وتركوهن طلباً لحياتهن يدل على أن إبقاءهن كان للخدمة والحقارة فعد ذلك من جملة سوء العذاب والمراد بالنساء الأطفال

مفعولي فعل التنجية والمعنى وقع انجاؤنا إياكم منهم على هذه الحال أي على كونكم وكونهم على سوم سوء العذاب المتعلق بكم بالوقوع وبهم بالصدور.

قوله: لأن فيها أي في جملة يسومونكم الواقعة حالاً ضمير كل واحد من المخاطبين وآل فرعون وجه تعليل وقوع الحال منهما به إذ به يتم تبيين هذه الحال هيئة المفعولين جميعاً.

قوله: بيان ليسومونكم أي استئناف لبيان ما أجمله في قوله ﴿يسومونكم﴾ لأنه تفصيل له كأنه قيل ما حقيقة سوء العذاب الذي يبغونه لنا فأجيب بأنهم ﴿يذبحون ابناءكم﴾ الخ.

قوله: ولذلك لم يعطف أي ولأجل كونه بياناً لم يعطف عليه لوجود الاتصال بين المبين والمبين المانع عن العطف بالواو المنبيء عن المغايرة والافتراق قوله إن أشير بذلكم إلى صنيعهم يعني يجوز أن يشار بذلكم إلى مصدر يسومون فيكون البلاء حينئذٍ بمعنى المحنة ويجوز أن يشار به إلى مصدر نجينا فحينئذٍ المراد بالبلاء المحنة والنعمة.

وإنما عبر بالنساء لمآلهن إلى ذلك أي باعتبار ما يؤول إليه وهي جمع نسوة كالنسوان ومن هذا قيل إن همزته مقلوبة من واو لظهورها في نسوان وقيل هي جمع امرأة من حيث المعنى كذا نقل عن أبي البقاء وإنما فعلوا ذلك.

قوله: (لأن فرعون لما رأى في المنام) ورؤياه رواها ابن جرير قال السدي إن فرعون رأى ناراً أقبلت من بيت المقدس حتى اشتملت على مصر وأحرقت القبط وتركت بني إسرائيل فدعا فرعون الكهنة وسألهم عن ذلك فقالوا يخرج من بيت المقدس من يكون هلاك القبط على يديه **(أو قال له الكهنة)** والنجميون ذلك **(سيولد منهم من يذهب بملكه)** فلا يجدون مولوداً من بني إسرائيل إلا ذبحوه فلما رأوا أكابرهم يموتون له للصغار يذبحون خافوا الفناء فلا يجدون من يباشر الأعمال الشاقة فصاروا يقتلون عاماً دون عام كذا في اللباب وهارون عليه السلام ولد في عام لم يقتلوا فيه وموسى عليه السلام ولد في عام يقتلون فيه فجرى ما جرى فألقي موسى عليه السلام في اليم فالتقطه آل فرعون فوقعت تربيته في يد فرعون مع أنه قتل لأجله أطفالاً كثيراً ثم هلك فرعون وأتباعه في يد موسى عليه السلام والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون وإلى هذا المذكور أشار المصنف بقوله **(فلم يرد اجتهادهم)** وسعيهم في إزالة تلك الوقعة **(من قدر الله شيئاً)** إذا كان أمر الله قدراً مقدوراً[1].

قوله: (أي محنة) قدمها لقربها **(إن أشير بذلكم إلى صنيعهم)** وهو السوم والذبح والاستحياء الدال عليها الأفعال المذكورة فبلاء بمعنى المحنة والمصيبة **(ونعمة إن أشير به إلى الإنجاء)** الأولى إلى التنجية.

قوله: (وأصله الاختيار) أي الامتحان قال تعالى: ﴿ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع﴾ [البقرة: ١٥٥] الآية **(لكن لما كان اختبار الله تعالى)** أي معاملة اختباره تعالى ومثل هذا محمول على الاستعارة **(عباده تعالى تارة بالمحنة)** ليعرف بين الناس هل يصبر عليها صبراً جميلاً فيضاعف أجره أو يجزع فيكون مصاباً بالمصيبتين **(وتارة)** أخرى **(بالمحنة)** ليعرفوا هل يشكر فيزداد نعمة أو يكفر فيخيب بزوالها.

قوله: (أطلق) أي البلاء **(عليهما)** أي على كل واحد منهما مجازاً بأصله لأن

قوله: وأصله الاختبار الخ أي وأصل البلاء الاختبار والامتحان ثم إن الله تعالى يختبر عباده تارة بالمنافع ليشكروا فيكون ذلك الاختبار منحة أي عطاء ونعمة وأخرى بالمضار ليصبروا فيكون محنة فلفظ الاختبار يستعمل في الخير والشر كما في قوله تعالى: ﴿وبلوناهم بالحسنات والسيئات﴾ [الأعراف: ١٦٨] وقوله عز وجل: ﴿ونبلوكم بالشر والخير فتنة﴾ [الأنبياء: ٣٥] والآية تحتمل الوجهين كما ذكره المصنف رحمه الله.

---

(١) قيل إن المنجمين اخبروا فرعون بذلك وعينوا له السنة فلذلك كان يقتل أبناءهم في تلك السنة انتهى فعلى هذا سنة الذبح سنة واحدة وفي تلك السنة ولد موسى عليه السلام والمشهور ما نقلناه من اللباب.

كل واحد من المحنة والمنحة سبب للاختبار والامتحان ثم شاع وصار حقيقة عرفية في كل منهما.

قوله: (**ويجوز أن يشار بذلكم إلى الجملة**) أي إلى المنحة والمحنة فالجملة بمعنى اللغوي ولما كانت الإشارة إلى المتعدد بلفظ الواحد خلاف الظاهر قال (**ويراد به**) أي بالبلاء (**الامتحان**) وهو معناه الأصلي (**الشائع بينهما**) أي بين النعمة والمصيبة وفي لفظ الشيوع تنبيه على أن الامتحان مشترك بينهما اشتراكاً معنوياً فإنه مفهوم كلي فالامتحان بالنعمة فرد منه والامتحان بالمحنة فرد آخر منه فحينئذٍ يظهر ظرفية المشار إليه بذلكم للبلاء أي الامتحان فإنه من قبيل ظرفية السبب للمسبب وأما على دل فمن قبيل ظرفية الجزئي للكلي ثم الامتحان إنما يصح إسناده إلى من لم يعلم بالعواقب فالامتحان هنا استعارة تمثيلية كما بيناه في الهامش.

قوله: (**بتسليطهم**) إياكم هذا بناء على أن المراد بالبلاء المحنة وبيان ارتباطه إلى ربكم بيان أن معنى كون البلاء من ربكم أنه تعالى سلطهم (**عليكم**) لحكمة دعت ولمصلحة اقتضت وهي منهم بجعلهم الوارثين ديارهم وأراضيهم فهذه المحنة لكونها مؤدية إلى المنحة أوفق للمقام ومن هذا قوم المحنة فيما سبق على النعمة.

قوله: (**أو ببعث موسى عليه السلام وتوفيقه لتخليصكم**) هذا على الوجه الثاني قوله (**أو بهما**) على الوجه الثالث[١].

قوله: (**وفي الآية تنبيه**) وجه التنبيه هو أن كون ذلك اختبار ليس لكونه على بني إسرائيل بل لكونه في حد ذاته كذلك ولهذا قال (**على أن ما يصيب العبد**) على إطلاقه مع أن الآية تبين ما أصاب بني إسرائيل قوله (**من خير**) وهو المراد بالنعمة هنا (**أو شر**) وهو المراد بالمحنة[٢] (**اختبار**) أي معاملة امتحان منه تعالى فعليه أي فيجب عليه (**أن يشكر**)

قوله: ويجوز أن يشار بذلكم إلى الجملة أي إلى مجموع صنيعهم وإنجاء الله تعالى فيكون المراد بالبلاء مطلق الامتحان الشامل للخير والشر جميعاً وهذا معنى قوله ويراد به الامتحان الشائع بينهما.

قوله: بتسليطهم عليكم هذا ناظر إلى صنيعهم فقط والمراد بالبلاء المحنة وقوله أو ببعث موسى ناظراً إلى أن يشار به إلى جملة الصنيع والانجاء جميعاً والبلاء أعم.

قوله: أو بهما ناظراً إلى أن يشار به إلى جملة الصنيع والإنجاء جميعاً والبلاء أعم.

---

(١) يشبه حاله تعالى مع العبد في القامة أو في ايصال المحنة إليه ليعلم الناس أنه هل يشكر على نعمائه ويصبر على الضراء بحال المختبر بإحسان غيره أو بإضراره فعبر عن الهية المشبهة بما هو موضوع بالهيئة المشبهة بها.

(٢) ولقد تفنن المصنف هنا فقال أولاً المحنة والنعمة ثم عبرها بالمنحة وعبر ثانياً بالخير والشر وثالثاً بالمسار والمضار فهذه الألفاظ متقاربة معنى والتغاير بينها اعتباري.

بجميع ما خلق له **(على مساره)** أي على نعمه بصرفها إلى ما يرضى عنه ربه **(ويصبر على مضاره)** أي على مصائبه بترك الشكوى وحبس النفس على رضاء المولى وإن بث الشكوى إلى الله الملك الأعلى فإنه لا يضر الصبر الجميل الأوفق ليكون من خير المختبرين وفي قوله تنبيه إشارة إلى أن هذا الحكم أمر بديهي يحتاج إلى التنبيه لا إلى الدليل.

قوله تعالى: وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ فَأَنجَيْنَٰكُمْ وَأَغْرَقْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٠﴾

قوله: **(فلقناه)** الفرق الفصل وهو يكون بين الشيئين فأشار إلى أن تعديته إلى البحر بتضمين معنى الفلق أي الشق في باء بكم أوجه أحدها الاستعانة والتشبيه بالآلة فتكون استعارة تبعية في معنى باء الاستعانة **(وفصلنا بين بعضه وبعض)** قوله **(حتى حصلت فيه مسالك بسلوككم فيه)** إشارة إليه شبه ذوات بني إسرائيل للآلة في كونهم سبباً للفلق وظاهر عبارته يوهم أنهم كانوا يسلكون البحر ويتفرق الماء عند سلوككم فكأنما فرق بهم كما يفرق بين الشيئين بما توسط بينهما ولا يخفى ما فيه إذ تفرق الماء سبق على سلوككم كما يدل قوله تعالى: ﴿أن اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم﴾ [الشعراء: ٦٣] والقصة المذكورة ناطقة بذلك أيضاً كما ستعرفه والجواب بأنه شبه ذوات بني إسرائيل بآلة الفصل بناء على كون الفصل لأجلهم ولأجل سلوكهم فيكون من قبيل تشبيه الباعث له لا يلائم قوله بسلوككم وإنما الملائم له لسلوككم فيه باللام بدل الباء فالوجه أنه شبه إرادة سلوكهم بالآلة في كونه واسطة في حصول إيجاد الفرق من الله

قوله: ففلقناه أي شققناه.

قوله: بسلوككم أو بسبب إنجائكم أو ملتبساً بكم وجه معنى البلاء في بكم على ثلاثة أوجه الوجه الأول على كون البلاء للاستعانة والثاني على كونها للسببية والثالث على أنها للمصاحبة وفرق بين كونها للاستعانة وكونها للسببية بأن ما له مدخل في الفعل إن كان آلة له أي متوسطاً بين الفاعل والمفعول فهو باء الاستعانة وإلا فهو باء السببية وعلى هذين الوجهين يكون الظرف لغواً بخلاف الوجه الثالث فإن الظرف حينئذٍ مستقر لاستقرار معنى عامله فيه فإن معنى خروج زيد بعشيرته خرج زيد مصحوباً بعشيرته وكذا ههنا فإن المعنى وإذ فرقنا البحر ملتبساً بكم كقول أبي الطيب:

تدوس بنا الجماجم والتريبا

أوله:

كأن خيولنا كانت قديما	تسقى في قحوفهم الحليبا
فمرت غير نافرة عليهم	تدوس بنا الجماجم والتريبا

أي تدوسها مصحوبة بنا والمراد تدوسها ونحن راكبوها التريب جمع تريبة هي عظام الصدر والعرب تسقي خيولها اللبن يقول أن خيلنا تسقى اللبن في قحوف رؤوس الأعداء فهي تطأ رؤوسهم وصدورهم ونحن عليها ولا تنفر والوجه الثاني وهو كون الباء للسببية أقوى الوجوه لأن الكلام مسوق لتعداد النعم والامتنان وفي السببية دلالة على تعظيمهم وهو أيضاً من النعم.

تعالى فاستعمل الباء على الاستعارة التبعية وهذا لا ينافي كون الآلة في الحقيقة عصا موسى عليه السلام.

قوله: (**أو بسبب إنجائكم**) فحينئذ الباء للسببية الباعثة والمعنى واذكر الحادث وقت فلقنا لأجل انجائكم البحر وأفعال الله تعالى معللة بالمصالح وإن لم تكن معللة بالأغراض.

قوله: (**أو ملتبساً بكم**) فحينئذ الباء للملابسة فيكون ظرفاً مستقراً كما أنه في الأولين ظرف لغو ولا يخفى أن الملابسة والمصاحبة لا يناسب المقام مثل كونها استعانة وقد عرفت وجه صحة الاستعانة ووجه الملابسة باعتبار القرب فإن فلق البحر بضرب العصا وإن لم يكن مصاحباً لهم لكن لكمال قربهم عد ملابسته بهم وحمل الملابسة على الملابسة العقلية وهي كونه تعالى حافظاً ناصراً على ما أشار إليه موسى عليه السلام ﴿كلا إن معي ربي سيهدين﴾ [الشعراء: ٦٢] إذ ما ذكر يدل على أنه تعالى معهم بالنصرة والحفظ لا أن الفلق ملابس لهم ملابسة عقلية والملابسة العقلية في مثل هذا غير متعارف وأما أخذ الشيء حكم قربه فشائع في العرف والشرع ولك أن تحمل الحال على الحال المقدرة وكون الباء للسببية بتقدير المضاف أقل تكلفاً وأنسب بما ردى يعرف وجهه بالتأمل الصادق.

قوله: (**بقوله**) أي كما في قول أبي الطيب المتنبي:

كأن خيولنا كانت قديماً ... تسقى في قحوفهم الحليبا
فمرت غير نافرة عليهم ... تدوس بنا الجماجم والتريبا

قيل تسقى من التسقية القحف إناء من خشب الحليب من اللبن القريب العهد بالحلب والجمجمة عظم الرأس المشتمل على الدماغ والتريبة عظم الصدر يصف خيله بأنها ألفت الحروب لا تنفر من القتلى وإنها كرام تسقى الحليب إذ العرب إنما تسقيه الجياد منها خاصة الاستشهاد في بنا لأن الظاهر كون الباء للملابسة ومعنى البيت تدوس تلك الخيول أي تطأطئ شديداً ملابسات بنا ولإفادة الشدة عبر بالدوس عن الوطيء وأراد به ثقل جسمه فإذا وطأ بالعدو أهلكه ومن حمل الباء على السببية زاعماً أن في ما في الدوس من الشدة والعنف محتاج إلى الثقل فقد غفل أن ثقل جسمه في نفسه أبلغ في مدح الفرس من كون ثقله مستفاداً من الغير (**وقرىء فرقنا**).

قوله: (**على بناء التكثير**) فالتكثير في المفعول قوله (**لأن المسالك كانت اثني عشر**

قوله: لأن المسالك كانت اثني عشر بعدد الأسباط علل هذه القراءة به قصداً إلى أن صيغة التفعيل استعملت هنا لتكثير المفعول إذ التقدير وإذ جعلنا البحر فرقاً كثيرة المراد بالأسباط أسباط بني إسرائيل والسبط ولد الولد والاسباط من بني إسرائيل كالقبائل من العرب وهم أولاد يعقوب خرج موسى بهم روي أن بني إسرائيل قالوا لموسى عليه الصلاة والسلام أين أصحابنا لا نراهم قال سيروا فإنهم على طريق مثل طريقكم قالوا لا نرضى حتى نراهم فقال اللهم اعني على أخلاقهم السيئة فأوحى إليه أن قل بعصاك هكذا فقال بها على الحيطان فصار فيها كوى فتراءوا

بعدد الأسباط) أي أسباط يعقوب عليه السلام وهم اثنا عشر سبطاً وسيجيء تفصيله في قوله تعالى: ﴿وإذ استسقى موسى لقومه﴾ [البقرة: ٦٠] الآية.

قوله: (أراد به فرعون وقومه واقتصر على ذكرهم) يعني أن النظم الشريف يدل بمنطوقه على إغراق اتباع فرعون وبدلالة النص يدل على إغراق فرعون نفسه قوله **(للعلم بأنه كان أولى به)** إشارة إلى ما ذكرناه لأنهم إذا عذبوا بالإغراق لكونهم تابعين له في العتو والعناد فمقتدى العناد ورئيس الغلاة أولى بالعذاب والإغراق.

قوله: (وقيل شخصه) أي الآل مقحم أو الآل بمعنى الشخص نقل عن الصحاح أنه قال الآل الشخص مرضه لأنه في هذا المعنى قليل الاستعمال ولأن الاستغناء عن ذكر أتباعه غير واضح فدلالة النظم على إغراق أتباعه من وجوه الدلالة غير ثابتة **(كما روي أن الحسن رضي الله عنه كان يقول اللّهم صل على آل محمد)** أي شخصه واستغنى بذكره عن ذكر أتباعه **(وأنتم تنظرون)** حال من ضمير أنجيناكم أو جملة معترضة تذييلية وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي للتقوية ولا بعد في الحصر. قوله **(ذلك)** تقدير للمفعول الأولى إلى ذلك والمشار إليه جميع ما مر قوله أو غرقهم وجه ثان لتقدير مفعول تنظرون وبالجملة ذكر هنا وجوهاً خمسة فالفضل للمتقدم قيل إن مبني الأول أن تكون الجملة حالاً عن المفعول ومعموله جميع الأفعال السابقة فالمشار إليه مجموع ما ذكر فإن أريد الاحكام فالنظر بمعنى العلم وإن أريد نفس الأفعال من الغرق والانجاء والإغراق فهو بمعنى المشاهدة وفائدة الحال تقرير النعمة عليهم كأنه قيل وأنتم لا تسكنون فيها ومبنى الثاني أن يكون حالاً متعلقاً بالترتيب أي أغرقنا وفائدة الحال تتميم النعمة فإن هلاك العدو نعمة ومشاهدته نعمة أخرى ومبني الثالث أن يكون متعلقاً بالأصل في الذكر أعني فرقنا وفائدة الحال احظار النعمة ليتعجبوا من عظمة شأنها ويتعرفوا إعجازها ومبني الرابع أن يكون متعلقاً بأغرقنا حالاً من

وتسامعوا كلامهم معنى قل بعصاك أي أشر بها والباء قرينة المجاز قال في النهاية العرب تجعل القول عبارة عن جمع الأفعال فيطلقونه على غير الكلام فيقولون قال بيده أي أخذ وقال برجله أي مشى وقال بثوبه أي رفعه وقال بالماء على يده أي قلت وقوله وفيها كوى بكسر الكاف وضمها.

قوله: ذلك أي انجائكم وإغراق آل فرعون جميعاً أو غرقهم مع إطباق البحر عليهم وانفلاق البحر أي انشقاق جعل رحمه الله النظر ههنا بمعنى الإبصار ولذلك قدر مفعوله مجرداً عن كلمة إلى وعداه بنفسه كما أن الإبصار كذلك وفي الكشاف وأنتم تنظرون إلى ذلك وتشاهدونه ولا تشكون فيه قيل قوله وتشاهدونه إشارة إلى أن النظر بمعنى الابصار وقوله ولا تشكون فيه إشارة إلى أنه نظر بصيرة وهذا لأن الصلة لما حذف وكان يحتمل أن تكون في فسر النظر على الوجهين قال الطيبي النظر الظاهر أن المراد مطلق النظر أقول وجه ظهوره حذف الصلة قال الراغب النظر نظران نظر بصير ونظر بصيرة والأول كالخادم للثاني والنظر أصله للمُناظر كأنه ينظر كل واحد إلى صاحبه في المشاكلة كالنظرين ولما احتمل الآية المعنيين قيل معناها وأنتم تشاهدونه ولا تشكون فيه وعلى ذلك حمل قوله ﴿فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية﴾ [يونس: ٩٢] وقيل معناها وأنتم تعتبرون بذلك.

مفعوله بأن يكون المفعول المحذوف راجعاً أي وأنتم تنظرون ذلك وفائدتها تحقيق الإغراق ونسبته ومبني الخامس أن لا يكون متعلقاً إلى المفعول المذكور انتهى قوله **(أو غرقهم وإطباق البحر عليهم وانفلاق البحر عن طرق يابسة مذللة)** إشارة إلى ضعف ما روي أنهم بعدما تجاوزوا البحر أسرعوا في الفرار عن جند فرعون فلما بعدوا عن البحر سمعوا صوت تلاطم البحر فعلموا أنهم غرقوا فنادوا أو وجدوهم غريقين على وجه الماء لأنه يخالف ظاهر قوله تعالى: ﴿لا تخاف دركاً ولا تخشى﴾ [طه: ٧٧] وأيضاً بعد ما رأوا هذه المعجزة يبعد عنهم هذا المذكور.

قوله: (أو جثثهم التي قذفها البحر إلى الساحل) هذا ينافي ما ذكره في سورة يونس في قوله تعالى: ﴿فاليوم ننجيك﴾ [يونس: ٩٢] نبعدك بما وقع فيه قومك من قعر البحر ونجعلك طافياً أو نلقيك على نجوة من الأرض ليراك بنو إسرائيل انتهى فتأمل والبحر المذكور هو النيل على ما ذكر في التيسير أو بحر قلزم وطرف من بحر فارس كما ذكره البغوي وقيل وقال قتادة بحر وراء مصر يقال له اساف[1] قوله **(أو ينظر بعضكم بعضاً)** فيلزم كان الفاعل والمفعول متحدين ذاتاً ومتغايرين اعتباء فلغاية ضعفه أخره.

قوله: (روي أنه تعالى أمر موسى عليه السلام أن يسري ببني إسرائيل) قال تعالى: ﴿وأوحينا إلى موسى أن أسر بعبادي إنكم متبعون﴾ [الشعراء: ٥٢] ولهذا قال فخرج بهم **(فصبحهم فرعون وجنوده)**[2] إشارة إلى أن علة الأمر بالإسراء اتباعهم فرعون وجنوده حتى ينتقم الله تعالى منهم الإسراء والسراء لغتان معناهما سار ليلاً قال تعالى: ﴿فأسر بعبادي ليلاً إنكم متبعون﴾ [الدخان: ٢٣] والباء في بني إسرائيل للتعدية ولما كان في الباء معنى الاستصحاب فهم منها أنه عليه السلام سرى ليلاً أيضاً وكذا الكلام في فخرج بهم فصبحهم فاتبعهم في وقت الصباح حين سمعوا خروج بني إسرائيل مع موسى عليه السلام **(وصادفوهم على شاطىء البحر)** أي قاربوا المصادفة كما قال تعالى: ﴿فلما تراءى الجمعان﴾ [الشعراء: ٦١] الآية قال المصنف تقاربا بحيث رأى كل منهما الآخر قال تعالى: ﴿قال أصحاب موسى إنا لمدركون﴾ [الشعراء: ٦١] قال: ﴿كلا إن معي ربي سيهدين فأوحينا إلى موسى﴾ [الشعراء: ٦٢، ٦٣] الآية وإلى هذا أشار بقوله **(فأوحى الله تعالى إليه ﴿أن اضرب بعصاك البحر﴾ [الشعراء: ١٣] فضربه)** الفاء فصيحة منبئة للمحذوف كما أشرنا إليه فضربه أي بلا تلعثم ولا توقف **(فظهر فيه)** أي ظهر عقيب الضرب **(اثنا عشر طريقاً يابساً)** كالطود العظيم أي الجبل المنيف الثابت في مقره فدخلوا في شعابها كل سبط في شعب وهذا معنى **(فسلكوها فقالوا يا موسى نخاف أن يغرق بعضنا ولا نعلم ففتح الله فيها كوى)** بكسر الكاف جمع كوة بالفتح كبدرة وبدر وبضم الكاف جمع

---

(١) أي فاتبعهم وقت الصباح وامتد إلى وقت إشراق الشمس ولك أن تقول المراد بوقت الصباح وقت إشراق الشمس فإنه لا نزاع في اطلاق الصباح عليه.

(٢) وبهذا ضعف الإشكال ابن كمال باشا فالتطم عليهم وتعديته بعلى لتضمين معنى الاشتمال.

كوة بالضم ومعناها ثقب في البهية **(فتراؤوا)** أي رأى بعضهم بعضاً **(وتسامعوا)** أي بكلامهم إذ التسامع متعد بالباء فقول صاحب الكشاف وتسامعوا كلامهم من قبيل الحذف والإيصال **(حتى عبروا البحر)** أي تجاوزوه.

قوله: (ثم لما وصل إليه فرعون ورآه منفلقاً) كلمة ثم هنا للتراخي في الإخبار وهذا لا ينافي ما مر من قوله فصادفوهم لما عرفت من أن المراد المشارفة إلى المصادفة لا المصادفة وإلا لكانوا آخذين بهم أو أرادوا الأخذ بهم والتعبير عن قرب الشيء بالشيء أكثر من أن يحصى وجعل هذا الكلام قرينة على أن المراد المشارفة إليه أولى من الإشكال بالمنافاة والقول بأن المصادفة لجنود فرعون دونه بعيد.

قوله: (اقتحم فيه هو وجنوده) الاقتحام الدخول قال الإمام في سورة طه فقال لفرعون قومه إن موسى قد سحر البحر فصار كما ترى وكان على فرس حصان وأقبل جبرائيل عليه السلام على فرس أنثى في ثلاثة وثلاثين من الملائكة فسار جبريل بين يدي فرعون وأبصر الحصان الفرس فاقتحم فرعون على أثرها فصاحت الملائكة في الناس الحقوا حتى إذا دخل آخرهم وكاد أولهم أن يخرج التقى البحر فغرقوا انتهى وكان أمر الله قدراً مقدوراً **(فالتطم عليهم)** التطام البحر ضرب بعضه ببعض **(وأغرقهم أجمعين)** والحمد لله رب العالمين.

قوله: (واعلم ان هذه الواقعة من أعظم ما أنعم الله على بني إسرائيل) وإنما كان أعظم ذلك لاشتماله على نعم كثيرة دينية ودنيوية خلاصهم من ذبح أبنائهم واسترقاق نسائهم ومن خوف الغرق ومن الخوف الذي لحقهم حين ظنوا إدراكهم فرعون وقومه وغرق أعدائهم مع أنهم ناظرون ذلك.

قوله: (ومن الآيات الملجئة إلى العلم بوجود) أشار إلى أن هذه النعم من حيث إنها يستلذ بها نعمة جسيمة ومن حيث إنها دالة على وجود **(الصانع الحكيم وتصديق موسى عليه السلام)** آيات ساطعة وبراهين قاطعة على وجود الصانع ووحدته وكمال قدرته وعلمه ومن هذا قال الملجئة أي من شأنها أن تجعل مضطرة إلى الإيمان من شاهدها وإن لم يؤمن لشدة شكيمته قوله وتصديق موسى عليه السلام لأن البعض من المذكورات معجزة كانفلاق البحر ويبسه مع أن الرطوبة طبيعته.

قوله: (ثم إنهم بعد ذلك) أي أسلاف بني إسرائيل ﴿اتخذوا العجل إلهاً﴾ سيجيء تفصيله في سورة الأعراف وسورة طه.

قوله: ﴿وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾ [البقرة: ٥٥] سيأتي بيانه بعد ورقة **(نحو ذلك)** من قولهم اجعل لنا آلهاً كما لهم آلهة **(فهم بمعزل في الفطنة والذكاء)** أي عن الفطنة ففي بمعنى عن الذكاء شدة قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء وتسمى هذه القوة الذهن وجودة تهيئها لتصور ما يرد عليها من الغير الفطنة فلو قدم الذكاء على الفطنة لكان أحسن سبكاً **(وسلامة النفس وحسن الاتباع)**.

قوله: **(عن أمة محمد عليه السلام)** متعلق بقوله فهم بمعزل ومراده إثبات الفضل لهذه الأمة عليهم قوله **(مع أن ما تواتر من معجزاته)** إن كان المراد بالتواتر أعم من التواتر لفظاً أو معنى فيعم جميع المعجزات لأن ما عدا القرآن متواتر معنى وإن لم يكن متواتراً لفظاً وإن كان المراد التواتر لفظاً فالمراد به القرآن والجمع[1] لأن كل مقدار أقصر سورة منه معجزة وإعجازه على التحقيق والأصح لكونه في أعلى مرتبة من البلاغة والفصاحة ولا ريب في أنه نظري فلا إشكال بأن معجزاته عليه السلام ليست كلها نظرية بل منها محسوسات كثيرة كنبع الماء وتكثير الطقام وشق القمر إلى غير ذلك لأن المراد إن كان هو القرآن فالأمر ظاهر وإن كان المراد التواتر مطلقاً فما ذكر من المحسوسات ليس بمتواتر إما لفظاً فظاهر وإما معنى فلأن ما تواتر عنه معنى هو المجموع من حيث المجموع لا المحسوسات فقط **(والفضائل المجتمعة)** مبتدأ خبره **(دقيقة)** أي أن معجزاته عليه السلام مع كونها **(أموراً نظرية دقيقة تدركها الأذكياء)** اتبع أمته حسن الاتباع وأما بنو إسرائيل مع كون معجزات نبيهم وهو موسى عليه السلام من الآيات البديهية الجليلة لم يتبعوا والذين اتبعوه لم يتبعوه حسن الاتباع حيث كفر بعضهم من بعد ما آمنوا فهذه الأمة لهم فضل عظيم ورجحان جسيم على هؤلاء الغافلين وعن حدود الله خارجون وغرض المصنف الثناء على هذه الأمة بأنهم هينون لينون وبنعمة الله يشكرون والتبجح به ففيه إشارة أنيقة إلى قوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة﴾ [آل عمران: ١١٠] الآية.

قوله: **(وإخباره)** عطف على هذه الواقعة أي واعلم أيضاً أن إخباره **(عليه السلام**

قوله: مع أن ما تواتر من معجزاته أي معجزات محمد صلى الله تعالى عليه وسلم أمور نظرية أي أمور تحتاج في معرفة اعجازها إلى نظر وتأمل والحاصل أن أمة موسى عليه السلام أقل فطانة وذكاء من أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم حيث لم تفطن أمة موسى لحقيقته تدبهم بالدلائل الظاهرة الضرورية وأمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم عرفوا حقية رسولهم بالأمور النظرية الدقيقة المحتاجة إلى امعان نظر وصدق تأمل فأمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم أفطن وأذكى في ذلك من أمة موسى عليه السلام.

قوله: والفضائل المجتمعة فيه أي في القرآن وهي بلاغته مع ما فيه من الأخبار والقصص الواقعة في القرون الماضية على ما هي عليه في نفس الأمر الدالة على نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم الآتي به وادعى أنه كلام الله الحكيم الخبير وأنه رسوله بعث لإرشاد عباده إلى ما به كمالهم.

قوله: واخباره عنها عطف على اسم إن في قوله اعلم أن هذه الواقعة أي وأخبار سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذه الواقعة حسبما وقع من جملة معجزاته.

---

(١) نقل بعضهم عن بهاء الدين بن عقيل في تفسيره أنه قال لم يصرح أحد من المفسرين والمؤرخين بأنهم دخلوا مصر بعد خروجهم منها وإنما كانوا بالشام ولم يأت موسى عليه السلام للميعاد إلا بطور سيناء وهو من أرض الشام لا مصر وقال ابن جرير إن الله أورثهم أرضهم ولم يردهم إليها وإنما جعل مسكنهم الشام انتهى وما نقل عن المعالم والكواشي حجة عليه.

عنها) عن هذه الواقعة **(من جملة معجزاته على ما مر تقريره)** لأنه إخبار عن الغيب لأنه لم يمارس علماً ولم يشاهد عالماً ولم ينش قريضاً ولا خطبة ثم أعرب عن قصمة بني إسرائيل على ما هي عليه وعلى ما ثبت في كتابهم ثم لم يؤمنوا لشدة شكيمتهم وأشدهم عداوة للدين وللمؤمنين فهم ملحقون بالأنعام خارجون عن الانقياد والإسلام فعلم من هذا البيان أن في قوله ﴿وأنتم تنظرون﴾ [البقرة: ٥٠] وغيره من الخطابات كلها أو أكثرها تجوزاً أي وآباؤكم ينظرون فجعل نظر آبائهم لتيقنه كالمحسوس ثم أسند إلى أولادهم لكونهم راضين به.

قوله: (وإذ ﴿وواعدنا موسى ثلاثين ليلة﴾ [الأعراف: ١٤٢]) عطف على ﴿وإذ فرقنا بكم﴾ [البقرة: ٥٠] في موضع نصب لأنه معطوف على نعمتي والتقدير هنا واذكر الحادث وقت وعدنا موسى وقد مر الكلام في ﴿وإذ نجيناكم﴾ [البقرة: ٤٩] وجه صيغة المفاعلة مع أن الله تعالى هو المنفرد بالوعد والوعيد أن موسى عليه السلام لالتزامه الوفاء نزل التزامه منزلة الوعيد أو إنه وعد إن بقي بما كلفه ربه وقال المكي المواعدة أصلها من اثنين وقد تأتي بمعنى فعل نحو طابقت النعل بالنعل فجعل القراءتين بمعنى واحد انتهى والمصنف رجح قراءة أبي عمرو ويعقوب لخلوه عن التكلف فجعل قراءة ثلاثي أصلاً ثم أشار إلى قراءة المفاعلة[1].

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ وَٰعَدْنَا مُوسَىٰٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَنتُمْ ظَٰلِمُونَ ﴿٥١﴾﴾

قوله: (لما عادوا إلى مصر بعد هلاك فرعون) هذا رواية وهي موافقة لظاهر قوله تعالى: ﴿وأورثنا القوم الذين كانوا﴾ [الأعراف: ١٣٧] الآية وقوله تعالى: ﴿والعاقبة للمتقين﴾ [الأعراف: ١٢٨][2] قال المصنف هناك وعدلهم بتوريثهم ديارهم انتهى ملخصاً وما ذكره في تفسير قوله تعالى ﴿ويستخلفكم في الأرض﴾ [الأعراف: ١٢٩] حيث قال وقد روي أن مصر إنما فتح لهم في زمن داود عليه السلام رواية أخرى فلا منافاة **(وعد الله موسى أن يعطيه التورية)**.

قوله: (وضرب له ميقاتاً) أي عين له ميقاتاً أي الوقت الفرق بين الوقت والميقات أن الميقات ما قدر ليعمل فيه عمل من الأعمال والوقت أعم منه كذا نقل عن مجمع البيان قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت﴾ [البقرة: ١٨٩]

قوله: على ما مر تقريره حيث قال بعد تمام قصة آدم في وجه بيان ارتباط قوله عز وجل ﴿يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي﴾ [البقرة: ٤٠] بما تقدم من الآيات واعلم أنه تعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة والمعاد الخ.

---

(١) قيل وفي المعالم والكواشي والمعنى أن بني إسرائيل لما أمنوا من عدوهم ودخلوا مصر لم يكن لهم كتاب ولا شريعة ينتهون إليها فوعد الله موسى أن ينزل عليهم التورية إلى آخر القصة فما قاله مولانا خسرو من قول المتبادر من ظاهر العبارة أن يعود موسى مع بني إسرائيل إلى مصر وليس لذلك ضعيف جداً.

(٢) كما زعم ابن كمال باشا كأنه لم ينظر إلى ما قاله في تفسير قوله تعالى: ﴿**والعاقبة للمتقين**﴾ [الأعراف: ١٢٨].

الآية والوقت الزمان المفروض لأمر وما في مجمع البيان مخالف له أمره تعالى بأن يصوم **(ذا القعدة وعشر ذي الحجة)** قال في سورة الأعراف فأمره الله بصوم ثلاثين فلما أتم أنكر خلوف فيه فتسوك فقالت الملائكة كنا نشم رائحة المسك فأفسدته بالسواك فأمر الله تعالى أن يزيد عشراً انتهى وكانت المواعدة ثلاثين ليلة ثم تمت بعشر كما في سورة الأعراف وهو يحسب آخر الأمر أربعين ولكون المجموع أربعين ليلة **(وعبر عنها بالليالي)** لأربعين ولكون وعده ثلاثين ليلة ووعد عشر بعدها قال في سورة الأعراف ﴿وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر﴾ [الأعراف: ١٤٢] الآية كذا أجاب الحسن البصري وأمر أن يجيء إلى الطور فذهب إليه واستخلف هارون على بني إسرائيل ومكث في الطور أربعين ليلة وأنزلت عليه التورية في الواح زبرجد فقربه الله تعالى نجيا وكلمه بلا واسطة وأسمعه صرير القلم قال أبو العالية بلغنا أنه لم يحدث حدثا في الأربعين ليلة حتى هبط من الطور كذا قيل.

قوله: (لأنها غرر الشهور) ولا يقال الأظهر إن وعد موسى عليه السلام وعده قيام أربعين فذكر الليلة إشعار بوعده قيام الليلة لأن الأظهر أنه وعده بالصوم أيضاً ومحله النهار فتعارضا وتساقطا فبقي ما ذكره المصنف سالماً عن المعارضة **(وقرأ ابن كثير ونافع وعاصم وابن عامر وحمزة والكسائي واهدنا)**.

قوله: (لأنه تعالى وعده الوحي ووعده موسى عليه السلام المجيء للميقات إلى

قوله: وعبر عنها بالليالي أي عبر عن أيام شهر ذي القعدة وعشر ذي الحجة بالليالي حيث قال في القرآن أربعين ليلة لأن الليالي غرر الشهور عند العرب فإن العرب تعد الشهور بالليالي فإن الشهور إنما تبدأ من الليالي برؤية الهلال والأوجه أن يقول لأن غرر الشهور بالليالي المفاعلة بأن يكون من طرف فعل ومن آخر قبوله الذي ارتضاه كثير ومثلوه بعالجت المريض وغير تنزيل القبول منزلة الفعل حتى كأنه وقع من الطرفين لا يسمع مع وروده في كلام العرب وتصريح الأمة به انتهى والظاهر أن من أنكر ذلك ليس لإنكار تنزيل القبول منزلة الفعل بل الانكار صحة ذلك أو حسنه فيما نحن فيه إذ قبول موسى عليه السلام إذا نزل منزلة الفعل وهو الوعد لزم صدور الوعد من البشر له تعالى وهو ليس بواقع بل ليس بصحيح لما عرفت في قراءة واعدنا من أن الله تعالى هو المنفرد بالوعد فلا يكون من البشر وأما القول بأن الأصل أن يتعلق الفعل بما هو واحد وحدة ذاتية مثل واعدت زيد القتال فجاز أن يلحق به ما هو واحد وحدة وصفية وإن كان متعدداً ذاتاً كما فيما نحن فيه بصدده فإن الوحي والمجيء متحدان في صفة المطلوب بنية ولا بعد فيه إذ كثيراً ما يلحق وصفاً بالواحد ذاتاً وهو نظير قوله جاذبته الثوب والعنان فإنه على وضع الباب أيضاً إذ منك جذب ثوبه ومنه جذبت عنانه فلك منه مآله منك وهو جذب شيء مهم أي الثوب والعنان في الطرفين فضعيف يعرف ضعفه من راجع إلى الشافية وشروحها لأن صحة جاذبته الثوب والعنان لتحقق المشاركة في أصل الفعل وهو شرط في المفاعلة وأما الاختلاف باعتبار المتعلقات فلا يضره بخلاف المشاركة في المطلوبة فإن كفايته في استعمال المفاعلة ممنوعة.

قوله: لأنه تعالى وعده الوحي ووعده موسى المجيء للميقات إلى الطور بيان لمعنى مشاركة

الطور) فحينئذ يكون الوعد بمعنى العهد إذ الوعد لا يكون من البشر فإن الله تعالى هو المنفرد بالوعد والوعيد وأما العهد فيكون من البشر أيضاً هذا خلاصة ما نقله صاحب اللباب عن أبي عبيدة وغيره وقد سبق أن الأحسن حمل المفاعلة على الثلاثي لما ذكر وليكون القراءتان متحدتين معنى فيكون ليلة مفعولاً به بتقدير مضاف أي وعدنا موسى تمام أربعين ولا يجوز أن ينتصب على الظرف لأن الوعد لا يقع في الأربعين إلا تجوزا فيكون مآله كونه مفعولاً به ولو قيل إنه من قبيل رميت الصيد في الحرم لم يبعد إذ الموعود وهو الوحي به كما أشار إليه المصنف وقع فيه قال المصنف في أوائل سورة الأنعام ويكفي لصحة الظرفية كون المعلوم فيهما أي في السموات والأرض فكما صح تعلق في السموات والأرض بيعلم باعتبار كون المعلوم فيهما صح تعلق أربعين ليلة بوعدنا باعتبار كون الوحي فيها والظاهر أنه لا فرق في تلك الصحة بين ظرف المكان وظرف الزمان وأما ما أوهمه

الفاعلين في صيغة فاعل ذكر صاحب الكشاف في سورة الأعراف أقوالاً إن المناجاة كانت في العشر الأخير من أربعين أو بعد انقضاء أربعين أو في كلها أو في أول الأربعين وكيف ما فسر يكون في ظاهر الآية اشكال وقد ذكره صاحب التقريب وأجاب عنه أما تقرير الاشكال فهو أن أربعين إما أن تنتصب على الظرفية أو على أنه مفعول به لظهور إن حمل نصبه على غيرهما من المنصوبات بعيد والأول ممتنع لأن المواعدة لم تكن في أربعين وكذا الثاني لأن المواعدة إنما تتعلق بالأحداث والمعاني لا بنفس الجثش والأزمنة ولا يجوز أن يقدر مضاف لأنه لو قدر إما أن يقدر المذكوران وهما الوحي والمجيء وهو ممتنع لأن تقدر مضافين إلى شيء واحد حذفا من اللفظ غير معهود في العربية بخلاف ما لو كان ملفوظين نحو بين ذراعي وجبهة الأسد وأن يقدر أمر واحد منهما أو غيره والأول أيضاً ممتنع لأن أحدهما غير مواعد من الطرفين بل كلاهما والثاني غير جائز لأن المنقول عن المفسرين ذانك الأمران على أن المواعدة تقتضي شيئين هذا حاصل ما ذكره في وجه الاشكال وقال في وجه صحته إنه يقدر مضاف وهو أمر واحد يفك إلى معنيين ذكرهما أهل تفسير لأن غرضهم بيان المعنى وأن المقصود من كل طرف هذا لا بيان الإعراب وذلك الأمر الواحد المفكوك إلى المعنيين المذكورين مثل ملاقاة مثلاً لكن اللقاء الموعود به من الله تعالى لأجل الوحي ومن موسى عليه السلام لأجل استماعه ثم قال ويجوز أن يفك واعدنا إلى فعلين فجاز اضمار المعنيين المنقولين عن أهل التفسير كأنه قيل وعدنا نحن وحي أربعين ووعد موسى مجيء أربعين فواعد وإن كان واحداً لفظاً لكنه متعدد ونظيره بايع الزيدان عمراً فإنه يؤول المعنى إلى باع زيد من عمرو وباع صاحبه منه لأن المفاعلة صدرت منهما دفعة واحدة فلا بد من التفكيك هذا وأقول محصول كلام صاحب التقريب في الجواب إن أربعين منتصب على أنه مفعول به لواعدنا تجوزاً والمفعول به في الحقيقة الملاقاة المضافة إلى أربعين على الاتساع إجراء للزمان مجرى المفعول به والتقدير وإذ واعدنا موسى ملاقاة أربعين فالإضافة فيه كالإضافة في ﴿مالك يوم الدين﴾ [الفاتحة: ٤] وفي قوله يا سارق الليلة أهل الدار لكن اللقاء من الله لأجل الوحي ومن موسى لأجل الاستماع اللازم للمجيء فيكون هذا التقدير موافقاً لما فسر به المفسرون في المآل ولا يخفى ما فيه من التكليف إذ فيه ارتكاب للتجوز في لفظ أربعين مرتين مرة في إضافة المصدر المقدر إليه على وجه الاتساع وأخرى في تعليق فعل المواعدة به تعليقه بالمفعول به مع ما فيه من الحذف والخروج عن الأصل.

كلام المصنف من أنه على هذه القراءة في أربعين تقدير مضافين لشيء واحد وهو الوحي من الله تعالى والمجيء للميقات من موسى عليه السلام فليس بمعهود في استعمال العرب وحاول بعضهم لدفع هذا فقال إنه على حذف مضاف واحد يكون من الجانبين ويتفكك إلى مآلهما من الأمرين أيواعدنا ملاقاة أربعين وإنما يكون من الله تعالى لأجل الوحي ومن موسى عليه السلام لأجل المجيء ولعل هذا مراد المصنف ولا يخفى ما فيه إذ الملاقاة ليس معنى واحداً يصح من الجانبين ولو سلم فيعود الكلام في تعليقهما بأربعين ويبطل ما ذكروه من كون الموعود به هو الوحي أو المجيء أو الاستماع كما نقل هذا عن صاحب الكشاف والحاصل أن ملاقاة الله تعالى غير ممكنة فلا يكون الملاقاة معنى واحداً يصح من الطرفين وهو شرط في استعمال صيغة المفاعلة على أصلها بل يلزم أن يتجوز في لقاء الله تعالى فكيف يصح القول بكونه أمرا واحداً ومعنى الفك أو يكون معنى واحداً ويكون ذلك المعنى الواحد من الله تعالى الوحي ومن موسى عليه السلام لأجل المجيء وليس كذلك كما عرفت ولك أن تقول المقدر هنا الأمر المرضي والمعنى وواعدنا موسى الأمر الحسن المرضي ويتفكك إلى مآلهما من الأمرين ويكون من الله تعالى الوحي ومن موسى عليه السلام المجيء إلى الميقات نظيره استعمال الصلاة فإنها يعني الدعاء فيكون مآله من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن المؤمنين التضرع وبعض[1] المحشيين أطنب هنا بحيث يتجمد الفؤاد ولم يأت بشيء على وجه الرشاد سوى القيل والقال خالياً عن صوب السداد.

قوله: (إلهاً ومعبوداً) يعني اتخذ هنا بمعنى جعل فيتعدى إلى مفعولين والثاني محذوف لظهوره ولشناعته[2].

قوله: (من بعد موسى عليه السلام) أو مضيه يعني أن ضمير من بعده راجع إلى

قوله: من بعد موسى أو مضيه أي من بعد وفاة موسى عليه السلام أو من مضيه إلى الطور.

قوله: أي الاتخاذ وفي الكشاف من بعد ارتكابكم الأمر العظيم وهو اتخاذكم العجل معنى العظم مستفاد من اسم الإشارة أعني لفظ لذلك الموضوع للإشارة البعيدة المشعر ببعد المرتبة لكي تشكروا عفوه جعل كلمة لعل للتعليل ولذا فسرها بكي لكنه ضعيف إذ لم يثبت ذلك في اللغة وجعلها صاحب الكشاف مجازاً مستعملاً في معنى الإرادة قال إرادة أن تشكروا العفو وإنما جعلها مجازاً في الإرادة لأن الترجي هو إرادة حصول شيء منتظر وهو على عالم الغيب والشهادة محال فجعل مجازاً في مطلق الإرادة وإن جاز أن لا يشكروا لأن مراد الله قد لا يقع على مذهبه وأما على مذهب الأشاعرة فلا يجوز أن يراد بالإرادة فقد يوجه بأنه تمثيل يعني عاملناهم معاملة من يدر

---

(١) وفي اللباب ولعل القوم كانوا مجسمة أو حلولية فجوزوا حلول الإلٓه في بعض الأجسام فلذلك وقعوا في تلك الشبهة.

(٢) وأيضاً ذهل عن قوله تعالى: ﴿وأنتم ظالمون﴾ فكان المقام مقام بيان ظلمهم وشناعتهم وبعدهم عن الفطنة حيث اتخذوا ما لا يملك لهم ضراً ولا نفعاً بعد ما رأيتم من الآيات الدلالة على الوحدة فكيف يخطر هذا بالبال.

موسى بلا تقدير مضاف اكتفاء بقرينة الاستعمال وإن كان المعنى على تقدير مضاف فإنه شاع استعماله على هذا ألا يرى أن الشخص إذا ذهب أو مات أو عزل يقال بعد فلان ولا يلاحظون الحذف كما لا يلاحظون متعلق الظرف المستقر قوله أو مضيه بناء على اعتبار حذف المضاف لأن أصل المعنى عليه والمآل واحد ومن غفل عن ذلك اعترض بأن اتخاذ العجل من بعد موسى يقتضي أن يكون موسى متخذاً إلهاً قيل ذلك كما لا يخفى على العارف بسياق الكلام فلذا اقتصر في الكشاف على التوجيه الثاني انتهى وجه الغفلة إن معنى من بعد موسى بعد مضيه على التجوز الشائع في الإسناد بحيث صار حقيقة عرفية ونقل عن البعض أنه قال أي من بعد وفاة موسى أو مضيه إلى الطور انتهى وهذا سهو فاحش كأنه لم ينظر إلى ما في سورة الأعراف وسورة طه من الآيات الكثيرة بأنه في حياة موسى عليه السلام حتى قال للسامري وهو صاغه من حلي القبط التي أشتراها منهم بنو إسرائيل حين هموا بالخروج عن مصر والحلي التي ألقاها البحر على الساحل بعد إغراقهم ﴿وانظر إلى إلهك الذي ظلت عليه عاكفاً لنحرقنه ثم لننسفنه في اليم نسفاً﴾ [طه: ٩٧] ومثل هذه الهفوة تحتاج إلى التوبة.

قوله: (**بإشراككم**) جعل قوله ﴿**وأنتم ظالمون**﴾ حالاً ولو جعل مستأنفاً أو معترضاً لكان المعنى وعادتكم الظلم فلا يبعد منكم فعل قبيح قيل فائدة التقييد بالحال الإشعار يكون الاتخاذ ظلماً بزعمهم[1] أيضاً لو راجعوا عقولهم بأدنى تأمل وفيه ما فيه إذ ما ذكر مستفاد من الخارج ومطابق في نفس الأمر إلا التقييد بالحال وإلا لوجب اعتبار مثل ذلك في كل موضع يقيد بالحال ولا يخفى بعده.

قوله: (**بإشراككم**) أي إشراككم الحادث وقت الاتخاذ وبسبب الاتخاذ وهذا لا يلائم قوله تعالى نقل عن عبدة العجل ﴿هذا إلهكم وإله موسى فنسي﴾ [طه: ٨٨] الآية فإن المفهوم منه قصير الإلهية عليه لا الإشراك فتدبر ثم هنا لتفاوت ما بين فعلهم القبيح وبين لطفه تعالى في شأنهم فيفيد التراخي الرتبي ومن بعد ذلك يفيد التراخي الزماني فلا تكرار قوله أي الاتخاذ في تفسير من بعد لك يشعر بما ذكرناه.

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝٥٢﴾

قوله: (**حين تبتم**) إذ عفو الشرك لا يكون بلا توبة.

قوله: (**والعفو محو الجريمة**) هذا معنى شرعي له مأخوذ (**من عفا إذا درس**) كل من الفعلين يتعدى ولا يتعدى كما نقل عن الصحاح الجوهري.

النعم على الغير وهو غير شاكر لها غير ملتفت إليها والمنعم لا يقطع خيره رجاء أن يقلع عن فعله ثم استعمل هنا ما كان مستعملاً هناك نعياً عليهم بالتمادي في الغفلة والتناهي في كفران النعمة.

---

(١) الشكر في اللغة عرفان الإحسان بالجنان ونشره باللسان لكن المراد هنا وفي مثله الشكر العرفي وهو صرف العبد وجميع ما أنعم عليه إلى ما خلق له.

قوله: (**والمراد هنا المتعدي**) أي عفى الشيء الشيء إذا درسه سواء كان إنساناً أو غيره ومعنى اللازم اندرس والمعنى الشرعي لما كان مأخوذاً من المتعدي قال من عفا إذا درس ولم يقل إذا اندرس.

قوله: (**لكي تشكروا عفوه**) ولم يقل إرادة أن يشكروه كما في الكشاف إذ الشكر لم يقع منهم ولو حمل على إرادة الله تعالى لزم تخلف المراد عن إرادته تعالى وهو محال عندنا وجاز عند المعتزلة فإن وقع التفسير بنحوه من أهل السنة فيراد بالإرادة الطلب ولا نزاع في أن الله تعالى قد يطلب من العباد ما لا يقع كالأوامر وتفسيره بكي بيان حاصل المعنى من استعارة لعل الموضوعة للترجي وهو محال من الله تعالى وقد مر توضيح استعارتها في قوله تعالى: ﴿لعلكم تتقون﴾ [البقرة: ٢١] وليس مراده أن لعل هنا بمعنى كي حتى يخالف ما سلف من أنه ضعيف غير ثابت كما اختاره في ذلك القول الكريم.

قوله تعالى: وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿٥٣﴾

قوله: (**يعني التوراة**) هذا تفسير للفرقان فإن المراد بالكتاب كونه تورية ظاهر (**الجامع بين كونه كتاباً**) أي كتاباً من الكتب السماوية (**منزلاً**) من الله تعالى (**وحجة**) ساطعة (**يفرق بين الحق والباطل**) ويفرق أيضاً بين المحق والمبطل إشارة إلى وجه التسمية بالفرقان أصله مصدر أطلق على الفارق للمبالغة فعلى هذا العطف لتنزيل تغاير الصفات منزلة التغاير بالذات وفائدة إدخال الواو بين الصفات لإعلام استقلال كل منها في المدح مثلاً كقوله:

إلى الملك القرم وابن الهمام ... وليث الكتيبة في المزدحم

كما صرح به المص في قوله تعالى: ﴿والذين يؤمنون﴾ [البقرة: ٤] الآية.

قوله: (**وقيل أراد بالفرقان معجزاته**) فالعطف حينئذ ظاهر لتغاير المعطوفين ذاتا مرضه

قوله: يعني التورية الجامع بين كونه كتاباً وحجة يفرق بين الحق والباطل فعلى هذا يكون المراد بالكتاب والفرقان شيئاً واحداً والواو هي التي تدخل بين صفات ذات واحدة كالفاء في قول الصابح فالغانم فالآيب كقولك رأيت الغيث والليث تريد الرجل الجامع بين الجود والجراءة ونحوه قوله تعالى: ﴿ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان وضياء وذكراً﴾ [الأنبياء: ٤٨] يعني كتاباً جامعاً بين هذه الصفات وتكون الصفات بمنزلة الخاصة المركبة نحو قولك الخفاش طائر ولو روح لا يستقبل كل صفة في الافادة وهذا الوجه أي كونه من عطف الصفات كقول الزجاج فإنه قال يجوز أن يكون الفرقان الكتاب بعينه إلا أنه أعبد ذكره وعنى به أنه يفرق بين الحق والباطل قال الزمخشري في ص هو اسم السورة ﴿والقرآن ذي الذكر﴾ [ص: ٢] السورة بعينها كما تقول مررت بالرجل الكريم وبالتسمية المباركة ولا تريد بالتسمية عين الرجل.

قوله: وقيل أراد بالفرقان معجزاته وعلى هذا يكون العطف من عطف الذوات فالمعنى وإذ آتينا موسى التورية والبرهان والفارق بين الكفر والإيمان من العصا واليد البيضاء وغيرهما من الآيات الدالة على نبوته.

مع أن العطف حينئذ لا يحتاج إلى التمحل إذ الأول راجح لقوله تعالى: ﴿ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان وضياء﴾ [الأنبياء: ٤٨] الآية وأيضاً هذا الكلام مسوق لمدح الكتاب بقرينة ذكره بعد قوله تعالى: ﴿وإذ واعدنا موسى﴾ [البقرة: ٥١] الآية والمدح بكونه جامعاً بين كونه كتاباً وبرهاناً أمس بالمقام وأبلغ في ذم من لم يتبعوه **(الفارقة بين المحق والمبطل في الدعوى)** لأنه تعالى لا يخلق الفارق في يد الكاذب في دعوى الرسالة بحكم العادة فلا إشكال بسحر المتنبي.

قوله: (أو بين الكفر والإيمان) لما مر من أنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب في دعوى الرسالة وهذا كفر إذ دعواها كذباً كفر جزماً.

قوله: (وقيل الشرع الفارق بين الحلال والحرام) هذا من قبيل عطف أمرين بينهما عموم وخصوص من وجه فإن التورية مشتملة على الأحكام الشرعية والقصص والوعد والوعيد وغير ذلك والشرع كما يشتمل على الأحكام التي في التورية يشتمل على الأحكام التي ثبتت بحديث موسى عليه السلام وبالجملة الشرع عام للوحي المتلو وغير المتلو فلا يكون عطف الجزء علم الكل ولا يحتاج إلى التجريد.

قوله: (أو النصر الذي فرق بينه وبين عدوه كقوله تعالى ﴿يوم الفرقان﴾ [الأنفال: ٤١] يريد به يوم بدر) كون المراد بالفرقان في قوله تعالى: ﴿يوم الفرقان﴾ [الأنفال: ٤١] نصراً مع أن المراد يوم بدر لاشتماله على النصر الذي هو الفرقان ولقصد المبالغة أطلق الفرقان على نفس اليوم كأنه لكثرة النصرة فيه نصر وأما كون المراد به هنا نصراً مما صرح به ابن عباس رضي الله تعالى عنهما حيث قال أراد بالفرقان النصر على الأعداء لأن الله تعالى موسى عليه السلام وقومه على عدوهم وسمى النصرة فرقاناً لأن في ذلك فرقاناً بين الحق والباطل كذا قيل لم يذكر احتمال انفلاق البحر مع ذكره في الكشاف لأنه لا مساس لإيتاء الفرقان على هذا المعنى لقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ والقول بأن هذا بالنسبة إلى الكتاب اعتراف بعدم ملائمته على هذا المعنى لهذا القول الكريم وجه تمريض هذين الوجهين لأن فيهما تخصيصاً بلا مخصص مع عدم زيادة الوجه الأخير لقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ وإن نظر إلى كونه معجزة فهو داخل في الوجه الثاني فلا يكون وجهاً مغايراً له. قوله **(لكي تهتدوا)** قد مر وجه تعبيره بلفظة كي **(بتدبير الكتاب)** أي التورية والنظر فيما فيها بالتأمل الصادق **(والتفكر في الآيات)** أي آيات التورية على الوجه الأول المعول عليه أو المعجزات الدالة

قوله: وقيل الشرع الفارق بين الحلال والحرام فعلى هذا يكون من قبيل وملائكته وجبريل قيل يكون حينئذٍ من ذلك القبيل أو من باب التجريد لأن التورية مشتملة على الشرع الفارق بين الحلال والحرام فجرد منها هذه الصفة لكمالها فيها ثم عطف عليها وهي هي.

قوله: كقوله يوم الفرقان قال تعالى ﴿وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان﴾ [الأنفال: ٤١] أراد بيوم الفرقان النصر الذي آتاه الله تعالى في ذلك اليوم.

على صدق موسى عليه السلام إن أريد بالفرقان المعجزات ولم يشر إلى كون المراد به الشرع أو النصر لضعفهما كما هو عادته من عدم التفاته إلى وجه ضعيف ثانياً وإن تعرضه أولاً والقول بأن الشرع داخل في الكتاب والنصر داخل في المعجزة مؤيد لرجحان الوجهين الأولين وضعف الأخيرين ﴿وإذ قال موسى لقومه﴾ [البقرة: ٥٤] بعدما رجع من الميقات فرآهم قد اتخذوا العجل وبعدما جرى إلهام بينه وبين هارون وما وقع من توبيخ السامري كما فصل في سورة طه. قوله ﴿يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم﴾ [البقرة: ٥٤] ضررتم بأنفسكم فإنكم أشركتم[١] **(باتخاذكم العجل)** والشرك ظلم عظيم ولم يكتف بقوله يا قوم لمزيد البيان بأن له نسب فيهم وإنه من بني إسرائيل.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ۝٥٤﴾

قوله **(فاعزموا على التوبة والرجوع إلى من خلقكم)** وإنما أوله بالعزيمة ليصح عطف

قوله: فاعزموا على التوبة هذا على أن المراد بالتوبة المأمور بها قتل أنفسهم فالمعنى فاعزموا على التوبة من ظلمكم هذا فاقتلوا أنفسكم وقوله لو فتوبوا فاقتلوا أنفسكم على أن لا يكون التوبة المطلوبة منهم قتل أنفسهم بل المراد الرجوع والإنابة إلى بارئهم فعلى هذا لا يفسر التوبة في فتوبوا بالعزم عليها فالمعنى فارجعوا عن ذنبكم هذا وأنيبوا إلى بارئكم فابتغوا قتل أنفسكم رجوعكم وإنابتكم ليكمل رجوعكم عن ظلمكم هذا وإنابتكم إلى بارئكم به فالفاء في فتوبوا للسببية ليس إلا لأن الظلم سبب التوبة والعزم عليها وفي فاقتلوا على كل من التقديرين المذكورين للتعقيب لأن المعنى على الأول فاعزموا على التوبة فاقتلوا أنفسكم عقيب عزمكم عليها من قبل إن الله جعل توبتهم قتل أنفسهم وعلى الثاني فتوبوا وأتبعوا التوبة القتل تتميماً لتوبتكم وتكميلاً به والفاء في فتاب متعلقة بمحذوف ولا يخلو إما أن تنتظم في قول موسى لهم فيتعلق بشرط محذوف فإنه قال فإن تبتم فقد تاب عليكم وإما أن يكون خطاباً من الله لهم على طريقة الالتفات من التكلم إلى الغيبة لأن مقتضى الظاهر حينئذٍ فتبنا عليكم فيكون الفاء للعطف على متعذر فكأنه تعالى قال لهم قال لكم موسى توبوا إلى بارئكم فتبتم فتبنا عليكم فالالتفات فيه إنما هو على رأي السكاكي لعدم ذكر لفظه التكلم قال بعضهم هذا التفات من الغيبة إلى الخطاب حيث عبر عنهم بطريق الغيبة بلفظ قومه ثم قال فتبتم وهذا مع وضوحه قد خفي على الكثيرين حتى توهموا أن المراد الالتفات من التكلم إلى الغيبة في فتاب حيث لم يقل فتبنا على ما هو مقتضى الظاهر وإن لم يكن بعد وقوع التعبير بطريق التكلم ثم قال وهذا وإن سلمنا كونه التفاتاً إذ وقع لفظ بارئكم في كلام الله تعالى بطريق الغيبة لكن عبارة الكشاف يشعر بما ذكرنا أقول لعل وجه الاشعار على زعمه أن صاحب الكشاف قال وإما أن يكون خطاباً من الله لهم على طريق الالتفات فيكون التقدير ففعلتم ما أمركم به موسى فتاب عليكم بارئكم جعل ضمير تاب عبارة عن بارئكم المذكور بلفظ الغيبة لأن الاسم المظهر في حكم الغائب فيكون على مقتضى الظاهر أقول فيه بحث أما أولاً

---

(١) ولذلك قلنا إن الباري أخص من الخالق مفهوماً وأما بحسب التحقق والوجود فمتساويان.

فاقتلوا إذ الظاهر أن الله تعالى جعل توبتهم قتل أنفسهم فيلزم عطف الشيء على نفسه وأيضاً لا يصح تعلق إلى توبوا إذ لا معنى لأن يقال اقتلوا أنفسكم إلى بارئكم أشار إلى دفعه بقوله والرجوع إلى بارئكم يعني أن تعلق إلى باعتبار معنى الرجوع إما بطريق التضمين أو باعتبار أن أصل معنى التوبة الرجوع فكونها عبارة عن القتل لا يقتضي سقوط معنى الرجوع بالكلية بل الرجوع عن المعصية أتم في القتل لانتفاء القدرة على المعصية كأنه قيل فاعزموا على الرجوع بقتل أنفسكم فإنه رجوع لا فوقه رجوع. قوله (**بريئاً من التفاوت ومميزاً بعضكم عن بعض بصور وهيئات مختلفة**) أشار به إلى أن الباري أخص من الخالق بحسب المفهوم فإنه في اللغة جاعل الشيء بريئاً وإذا نسب إليه تعالى اعتبر ذلك والمراد من التفاوت عدم تناسب الأعضاء وتلاؤم الأجزاء بأن يكون أجل اليدين والقدمين في غاية صغر والدقة والآخر بخلافه فلا ينافي التمييز بالخواص والهيئات المختلفة بل ذلك عين البراءة من التفاوت فإن معناه كما علمت عدم تناسب الأعضاء وتناسب الأعضاء معتبر بالنسبة إلى صاحب الأعضاء فخلق الأشياء على صورتها وتشكلها الذي يطابق كماله

فلأن التفات فيما يكن علماء البيان إنما يكون إذا كان التعبيران في كلام متكلم واحد وفيما ذكره هذا القائل التعبير بلفظ الغيبة في كلام موسى عليه السلام وبلفظ الخطاب في كلام الله تعالى وأما ثانياً فلأن قوله تعالى: ﴿فتاب عليكم﴾ [البقرة: ٥٤] إذا كان معطوفاً على فعلتم المقدر لا يكون فيه التفات لوقوع التعبيرين في موضعين بطريق واحد وهو طريق الخطاب وفي الكشاف فإن قلت ما الفرق بين الفاءات قلت الأولى للتسبيب لا غير لأن الظلم سبب التوبة والثانية للتعقيب والثالثة متعلقة بمحذوف قال بعضهم وإنما قال لا غير لأن الثالثة أيضاً للتسبيب فإن ما قبلها سبب لما بعدها لكنها تتعلق بمحذوف بخلاف الأولى فإنها للسببية من غير تعلق بمحذوف ثم قال ومنهم من تخيل أن معنى لا غير أنها ليست للعطف كما في قولهم الذي يطير فيغضب زيد الذباب ظناً منه بأن ابن الحاجب ذهب إلى أن الفاء في فيغضب ليست للعطف لأن المعطوف يجب أن يكون في حكم المعطوف عليه وكل ما يجب للمعطوف عليه يجب للمعطوف وههنا الضمير واجب للمعطوف عليه ولا ضمير في فيغضب فهذه الفاء ليست للعطف بل للسببية المحضة ولهذا لا يجوز الذي يطير ويغضب زيد الذباب وكلامه ليس على ما ظن بل المراد أن الفاء ليست لمجرد العطف بل للعطف مع معنى السببية كما صرح به الذي بصدد تحقيق كلام الكشاف ثم ذهب أن الفاء في هذا المثال ليست للعطف فما الدليل على أن الفاء في الآية ليست للعطف مع جواز أن يكون ﴿توبوا﴾ [هود: ٣] عطفاً على قوله ﴿إنكم ظلمتم﴾ فإن كلا منهما مقول قول موسى وقال أكمل الدين أقول المنسوب إلى التخيل هو الفاضل الطيبي ولعل الظاهر العكس لأن وجود الجامع وحده لا يكفي للعطف بل لا بد له من فائدة العطف وهي القصد إلى التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الذي دل عليه إعراب المعطوف عليه فإن كانت الفاء للعطف كان القصد منه إلى تشريك قوله: ﴿توبوا﴾ [هود: ٣] مع قوله: ﴿إنكم ظلمتم أنفسكم﴾ [البقرة: ٥٤] في كونهما مقول قول موسى عليه السلام وليس هو المقصود قطعاً والمنازع مكابر ومع ذلك يشنع أن يقول بالجمع بينه وبين السببية لأنها في الأول حقيقة وفي الثاني مجاز لعلاقة التعقيب بين السبب والمسبب والجمع بينهما ليس مذهب صاحب الكشاف.

الممكن لها معنى البراءة من التفاوت قوله (**فسبحان من صغر البعوض وعظم الجمل**) فاتضح معنى قوله ومميزاً بعضها من بعض لأنه فهم مما ذكرنا أن المراد به التقريض كاليد متميزة عن الرجل والبعوض متميز عن الفرس والإبل وكل منهما عن الآخر بحيث يطابق كماله الممكن والمنافع المتوقعة منها قال تعالى ﴿وأعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾ [طه: ٥٠] فعلم من هذا البيان أن كون خلق الله تعالى الأشياء كلها بريء من التفاوت وإن عبر بالخالق لكن لا يفهم ذلك من مفهوم الخالق كما في البارىء بل من الخارج قال الإمام وفائدة تقييد التوبة بالباري النهي عن الرياء والأمر بالإخلاص انتهى ولك أن تقول وفائدة ذلك التوبيخ بأنهم تركوا عبادة من خلقهم بريئاً من التفاوت وأعطاهم كمالهم الممكن ثم عبدوا ما هو مثلهم في الحماقة من العجل الذي صنعوه من الحلي فاستحقوا بأن يؤمروا بقتل أنفسهم فأمر الله تعالى بلسان نبيهم بذلك.

قوله: (**وأصل التركيب**) أي تركيب الباري (**لخلوص الشيء عن غيره**) ودلالة الباري على التمييز المذكور لذلك فإن هذا الخلوص يلزمه ذلك التمييز قوله (**إما على سبيل التقصي كقولهم برىء المريض من مرضه والمديون من دينه**) من باب علم بكسر الراء والمديون أي بريء بكسر الراء مثال الأول حسي والثاني معنوي قوله (**أو الإنشاء**) عطف على التفصي (**كقولهم برأ الله آدم من الطين**) برأ بفتح الراء هنا والمعنى أو خلوص الشيء عن غيره على سبيل الإنشاء والإيجاد بأن يوجده ابتدأ خالصاً عنه أي منفصلاً عنه والانفصال عنه هنا بطريق التحويل والتغيير فالمراد بالغير في قوله خلوص الشيء عن غيره أعم من أن يكون غيراً بالذات كما في المثالين الأولين أو غيراً بالوصف.

قوله: (**أو فتوبوا**) عطف على قوله ويؤيده قول من قال أي خلقه ابتدأ متميزاً عن لوث الطين فأغرموا فالمراد بالتوبة الرجوع عن المعصية فتعلق إلى بتوبوا واضح وإنما الإشكال في عطف قوله ﴿فَٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ﴾ فأشار إلى دفعه بقوله (**إتماماً لتوبتكم**) ثم أشار إلى كون المراد بالقتل إما حقيقة وهو المراد (**بالبخع**) بفتح الباء وسكون الخاء المعجمة وهو قتل الإنسان نفسه (**أو**) مجاز وهو (**قطع الشهوات كما قيل**) لكن الأول هو المعول عليه لكونه حقيقة ولا صارف عنه توبة قوية ولموافقته للرواية الآتية ونقل معنى قطع الشهوات عن الإمام أبي منصور الماتريدي وقال لولا إجماع أهل التفسير والتأويل على أن قتل

قوله: وأصل التركيب الخلوص قال الراغب أصل البرء خلوص الشيء عن غيره إما على سبيل التفصي منه أو على سبيل الإنشاء فعلى التفصي قولهم بريء فلان من مرضه والبائع من غيوب مبيعه وصاحب الدين من دينه ومنه استبرأ لجارية على سبيل الإنشاء قولهم برأ الله الخلق وقوله صلوات الله عليه والذي خلق الخلق وبرأ النسمة.

قوله: بالبخع أو قطع الشهوات الأول على أن المراد بالحقيقة والثاني على أنه مجاز البخع من بخع الشاة بلغ بذبحها القفا وقيل البخع أن يقتل الرجل نفسه.

أنفسهم كان على الحقيقة لم يكن صرف إلا إلى ذلك لأن الأمر بعد توبتهم ورجوعهم إلى الله تعالى قال تعالى: ﴿ولما سقط في أيديهم ورأوا أنهم قد ضلوا قالوا لئن لم يرحمنا﴾ [الأعراف: ١٤٩] الآية إلى أن قال وكان ينبغي أن يصرف هذا الأمر إلى اجتهاد أنفسهم بالعبادة لله تعالى والطاعة له واحتمال الشدائد لفرطهم في إحسان ربهم وذلك جائز أن يقال فلان يقتل نفسه في كذا لا يعنون حقيقة القتل ولكنهم يعنون إتعابهم إياها انتهى وجوابه أن ذلك مما يختلف باختلاف الشرائع وفي اللباب فإن قيل كيف استحقوا القتل وهم تابوا من الردة والتائب من الردة لا يقتل فالجواب ذلك مما يختلف بالشرائع انتهى وهذا من جملة التكاليف الشاقة التي كلف بها بنو إسرائيل كقطع موضع النجاسة وخمسين صلاة في اليوم والليلة وصرف ربع المال للزكاة ولما لم يحتج إلى تأويل ما ذكر من الأصر لا يحتاج في قتل الأنفس إلى التأويل أيضاً وبهذا يندفع قوله أيضاً لأن القتل عقوبة الكفر لا عقوبة الإسلام على أن القتل حال الإسلام عقوبة الكفر الماضي على أنه شرع لموسى عليه السلام في مطلق الكفر أو خاص بهذا الكفر المخصوص أعني عبادة العجل كالزنديق في شرعنا وكالسب[1] أيضاً في شرعنا على مذهب بعض الأئمة.

قوله: (من لم يعذب نفسه لم ينعمها) بالواردات السبحانية **(ومن لم يقتلها)** بقمع الشهوات **(لم يحيها)** بالحياة الأبدية وبالمشاهدة النورية ومن لم يقتلها أي النفس بمعنى بقرة النفس التي هي القوة الشهوانية كما حققه المص في بحث حكاية البقرة وقد يطلق النفس الأمارة بالسوء على القوة الشهوية فيجوز أن يراد بها تلك القوة والمعنى من لم يكسر سورتها لم يحيها حياة طيبة فعكس نقيضه من أحياها بتلك الحياة كسر سورتها وذبح بقرتها.

قوله: (وقيل أمروا أن يقتل بعضهم بعضاً) فعلى هذا معنى قوله ﴿فَٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ﴾ ليقتل بعضكم كما في قوله تعالى: ﴿تقتلون أنفسكم﴾ [البقرة: ٨٥] ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾ [النساء: ٢٩] وقوله تعالى: ﴿لا تسفكون دماءكم﴾ [البقرة: ٨٤] الآية قال النص هناك وإنما جعل قتل الرجل غيره قتل نفسه لاتصاله به نسباً أو ديناً فيكون مجازاً في الإسناد لأدنى ملابسة.

قوله: (وقيل أمر من لم يعبد العجل أن يقتل العبدة) وفيه كلام إذ العطف على فتوبوا لا يلائمه فإن المخاطب في الأول عابد العجل وفي فاقتلوا من لم يعبد العجل وتلوين الخطاب في مثل هذا غير مستحسن والعطف حينئذٍ لإتمام توبتهم ومن هذا مرضه والفرق بين هذا الوجه وبين ما قبله هو أن الأنفس متعينة في هذا الوجه دون ما قبله وإن المأمورين في هذا غير عبدة العجل وفيما قبله عبدة العجل قوله **(وروي أن الرجل الخ)** لتأييد هذا الوجه والكمال ضعفه يحتاج إلى التأييد أن الرجل **(يرى بعضه)** كولده وولد فيراد به قريب غير البعض أي والده وولد ولده قوله وقرينه أي صديقه وفي نسخة قريبه بالباء فهو ظاهر

---

(١) أي كسب النبي عليه السلام.

كالجزء **(فلم يقدر المضي لأمره تعالى)** عليه لكمال الشفقة ومرادهم المضي عليه **(فأرسل الله ضبابة وسحابة سوداء لا يناصرون)** المضي تشبيه السحابة تغشى الأرض كالدخان **(فأخذوا)** شرعوا **(يقتلون)** أي عبدة العجل وهم منقادون لذلك **(من الغداة)** من الصباح **(إلى العشى)** إلى ما بعد الظهر أو إلى ما بعد العصر قبيل المغرب **(حتى دعا موسى وهارون عليهما السلام)** لدفعه وعفوه وقالا يا رب هلكت بنو إسرائيل البقية البقية والظاهر أن موسى عليه السلام دعا وهارون عليه السلام كان يؤمن قال المص في تفسير قوله تعالى ﴿قال قد أجيبت دعوتكما﴾ [يونس: ٨٩] يعني موسى وهارون لأنه كان يؤمن.

قوله: (فكشفت السحابة) أي عقيب دعائهما الفاء للسببية مع التعقيب **(ونزلت التوبة)** أي قبولها للحي الباقي فكان ذلك شهادة للمقتولين وتوبة للباقين خصوصاً للموجودين في زمن نبينا عليه السلام فعلم منه أن هذه نعمة دينية أخروية في حق المقتولين حيث كانوا شهداء ونعمة[1] دنيوية للأحياء الباقين وإنما فصل بينهما بقوله: ﴿وإذ آتينا موسى الكتاب﴾ [البقرة: ٥٣] الآية لأن المقصود تعداد نعمة كثيرة فلو اتصلا لظن أنهما نعمة واحدة والقول بأن قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ منقطع عما تقدم من التذكر بالنعم لأن القتل لا يكون نعمة ضعيف **(وكانت القتلى سبعين ألفاً)** وعبدة العجل ستمائة ألف إلا اثني عشر ألفاً صرح به في سورة طه ويستفاد منه أن الحكم بالقتل في حق الباقين من عبدة العجل نسخ بقبول توبتهم بالندامة والرجوع فيلزم النسخ في حق الأحياء الباقين منهم قبل الفعل قال المص في قصة البقرة والحق جوازه وسيجيء التوضيح إن شاء الله تعالى في قصة البقرة قبل هذه الرواية أخرجه ابن جرير من طريق ابن عباس رضي الله عنهما وتأييد للوجه الأخير ولا يخفى عليك أنه يمكن تطبيق هذه الرواية على الوجه الثاني فتدبر.

قوله: (والفاء الأولى) أي فاء فتوبوا **(للتسبيب)** لا غير أي لا للعطف لئلا يلزم عطف الإنشاء على الاخبار قيل وأسقط مما في الكشاف من لفظة لا غير إذ لا تنافي بين السببية والعطف نص عليه في الرضي إذ التوافق بين الخبرية والإنشائية إنما يشترط في العطف بالواو انتهى وكذا صرح به النحرير في المطول فليتأمل **(والثانية)** أي فاء فاقتلوا **(للتعقيب)** أما على الوجه الأول وهو المختار فلأن القتل عقيب العزم على التوبة والسببية أيضاً متحققة لأن العزم على الشيء سبب لفعله وغرضه أن الأولى لا تكون للتعقيب بل للسببية فقط وأما الثانية فكلاهما متحققان[2] واكتفى بالتعقيب لما ذكرنا ذلكم خير لكم جملة معترضة بين فتاب عليكم وما قبله والنكتة للتحريض على التوبة المذكورة التي أشق وأشد على النفوس قوله عند بارئكم للمبالغة في الترغيب لكن كون القتل خيراً لهم ثبت بقتل البعض كما عرفته.

---

(١) أي في حكم الشهداء في استجلاب رضاء الله تعالى لا أنهم شهداء حقيقة.

(٢) وأما على الثاني فظاهر وأما على الثالث ففيه تأمل إلا أن يقال إن قوله فاقتلوا أي غير عبدة العجل متضمن للأمر بعبدة العجل فاستسلحوا للقتل وبهذا الاعتبار يظهر التعقيب أو لكونها حينئذٍ تفسير أن ما بعدها كلاماً مرتباً في الذكر على ما قبلها من غير قصد إلى أن مضمونها عقيب ما قبلها في الزمان.

قوله: (من حيث إنه طهرة من الشرك) بيان لجهة الحيرة عند الباري تعالى شأنه وفيه تأييد لما قلنا من أن شرع موسى عليه السلام أن المرتد يقتل ولو كان تائباً إما مطلقاً أو خاصاً بالارتداد العبادة للعجل إذ نبه به على أن ذلك الطهرة لا يتحقق في حقهم بالندامة والرجوع إلى السعادة **(ووصلة إلى الحياة الأبدية والبهجة السرمدية)** بالنسبة إلى الآخرة كما أن الأول بالنسبة إلى الدنيا أما بالنسبة إلى المقتولين فظاهر وأما بالنسبة إلى الباقين فلانقيادهم إلى الأمر بالقتل أولا وإن كان مغفور له بالندامة بلا قتل فتاب عليكم **(متعلق بمحذوف)** إن جعلته من كلام موسى عليه السلام فالفاء ح فصيحة وهي التي تدل على أن ما بعدها متعلق بمحذوف غير شرط هو سبب لما بعدها كذا نقل عن الطيبي وسميت فصيحة لإفصاحها عن المحذوف أو لكون قائلها فصيحاً ولا يشترط في وجه التسمية الإطراد[1].

قوله: (لهم تقديره إن فعلتم ما أمرتم به) وهو قتل أنفسكم ولم يقل إن قتلتم أنفسكم تصريحاً للمأمورية وترغيباً لهم على الامتثال فقد تاب عليكم أي قبل توبتكم أما أصل التوبة إن جعل القتل نفس التوبة أو إتمام التوبة إن جعل نفس الرجوع توبة والقتل إتمامها ففي قوله إن فعلتم إشارة إلى أن القتل وقع من عبدة العجل ولم يلتفت إلى القول بأنه أمر من لم يعبد العجل أن يقتل العبدة لضعفه كما مرّ ولا بدّ من التعميم إلى الفعل حقيقة كما في حق المقتولين أو حكماً كما في حق الباقين وقدر قد في جواب الشرط كما هو القاعدة فيه إذا اقترن بالفاء وإن جعلت دعائية لا حاجة إلى تقديرها وفعل الشرط حذفه وأداته معاً وإبقاء الجواب مما صرح بجوازه ابن مالك وأبو البقاء وغيرهما فلا تعويل لإنكار أبي حيان حيث قال وأما حذفهما معاً وإبقاء الجواب فلا يجوز إذ لم يثبت في كلامهم بعد قوله فإن الجواب يجوز حذفه كثيراً للدلالة عليه وأما فعل الشرط وحده دون الأداة فيجوز حذفه إذا كان منفياً بلا في الكلام الفصيح فإن كان غير منفي بلا فلا يجوز إلا في ضرورة وكذا حذفه وإبقاء إن وإنما انتظم في قول موسى عليه السلام لأنه لا معنى لأن يقول الله تعالى لهم الآن إن فعلتم فقد تاب عليكم كما قيل إذا سقط قيد الآن فيصح المعنى والتعبير بكلمة الشك بالنظر إلى وقوعه في نفسه فإن فعلهم متردد الوقوع في نفسه مع أن أحد الطرفين معلوم له تعالى.

قوله: (وعطف على محذوف إن جعلته خطاباً من الله تعالى لهم) والفاء أيضاً فصيحة لإشعارها بالمحذوف **(على طريق الالتفات)** أي من الغيبة إلى الخطاب حيث عبر عنهم

قوله: متعلق بمحذوف على أن يكون المحذوف شرطاً وهذا جزؤه.

قوله: وعطف على محذوف ولا يخلو الفاء فيه عن معنى السببية أيضاً فعلى هذه الفاء فيه هي الفاء المسماة بالفصيحة لأنها تفصح عن محذوف غير شرط هو سبب لما بعده.

---

(١) وإن تعلق الحكم بالمشتق يفيد ترتب عليته.

بالقوم في قوله تعالى ﴿لقومه﴾ [البقرة: ٥٤] ثم عبر عنه بالخطاب فإن لقومه كلامه تعالى وإن كان يا قوم كلام موسى ومن ههنا توهم بعضهم أن الالتفات إنما يكون إذا كان التعبيران في كلام متكلم واحد والتعبير بلفظ الغيبة وقع في كلام موسى عليه السلام وبلفظ الخطاب في كلام الله تعالى وذهل عن قوله لقومه ونظر إلى قوله يا قوم والقول بأنه إذا عطف على فعلتم لم يكن فيه التفاتات بل فيما عطف عليه مدفوع بأن النظر إلى الذكور لا إلى المحذوف والالتفات في فتاب على رأي السكاكي لا على رأي الجمهور فلذا لم يتعرض له والبعض ذهب إلى أن هذا مذهب صاحب الكشاف فإنه صرح في الفاتحة بأن في قول امرىء القيس ثلاثة التفات مع في ثلاثة أبيات وأطبق شراح الكشاف على أن الالتفات الأول في قوله ليلك حيث لم يقل ليلي على خلاف مقتضى الظاهر قوله فتاب لم يقدر كما في الأول لوجود الداعي هناك دون هنا وإنما ذكر لفظ الباري لأنه لم يسبق له في كلام الله تعالى ما يرجع إليه في قول موسى عليه السلام فنبه به على أن الضمير راجع إليه بخصوصه لدخله في التوبيخ (**كأنه قال فعلتم ما أمرتم به فتاب عليكم بارئكم**).

قوله: (وذكر البارىء) في قوله تعالى ﴿فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ﴾ **(وترتب الأمر عليه)** أي بالقتل قوله في فاقتلوا الترتب مستفاد من الفاء وإن تعلق الحكم بالمشتق يفيد ترتبه عليه لأنها للسببية مع التعقيب كما عرفت **(إشعار)** وجه الإشعار حاصل من ذكر البارىء بطريق التعريض **(بأنهم بلغوا غاية الجهالة والغباوة حتى تركوا عبادة خالقهم الحكيم إلى عبادة البقر التي هي مثل في الغباوة)** والحماقة فإن من أمثال العرب فلان أبلد من الثور.

قوله: (وإن من لم يعرف حق منعمه) عطف على أنهم بلغوا وجه إشعاره هذا هو ترتب الأمر بالقتل فإن المعنى فتوبوا بالقتل إلى من خلقكم أطواراً وأنعم عليكم إنعاماً

قوله: فتاب عليكم بارئكم اظهر في هذا الوجه ذكر الباري دون الأول إشارة إلى نكتة الالتفات وذلك لأن في ذكره مزيد اعتناء بلفظ الباري الدال على معنى التفريع بما كان منهم من ترك عبادة العام الحكيم الذي براهم بلطف حكمته على الاشكال المختلفة أبرياء من التفاوت والتنافر إلى عبادة البقر التي هي مثل في الغباوة والبلادة فيكون لفظ الباري مقصوداً في صورة الالتفات بخلافه إذا قيل فتبنا إذ لا دلالة له عليه ولا كذلك في صورة الشرط لأنه على ظاهره يقتضي العود إلى البارىء لأنه من تتمة كلام موسى عليه السلام ولهذا لم يصرح بالبارىء في التقدير قيل في ذكر البارىء فائدتان أحدهما تقريعهم بما أتوا به من الفعل الغير المناسب والثانية التنبيه على استحقاقهم القتل بما فعلوا لأن خلفهم لما كان بريئاً من التفات وكان فيما فعلوه في مقابلته تفاوت عظيم وقعوا في معرض السخط ونزول أمره بالقتل وفك التركيب المناسب الذي لا تفاوت فيه أصلاً.

قوله: وذكر البارىء يعني في قوله ﴿فتوبوا إلى بارئكم﴾ [البقرة: ٥٤].

قوله: إشعار بأنهم الخ بيان المعنى التفريع الذي افاده لفظ البارىء على ما ذكر آنفاً في بيان نكتة الالتفات.

ولوجدكم إيجاداً بريئاً من التفاوت (**حقيق بأن يسترد منه**) لعظم ظلمه بوضع العبادة التي مناطها الخلق في غير موضعها حيث عبد العجل وهذا ظلم عظيم لهذا اختص الاسترداد بهذه الصورة مع أن الصورة التي حصلت فيها عدم معرفة حق المنعم الحقيقي كثيرة (**ولذلك أمروا بالقتل**) دون سائر الصورة كقتل الزنديق في شرعنا ويحتمل العموم على أن شريعة موسى عليه السلام كذلك والله أعلم (**وفك التركيب**) أي تفريق البنية الإنسانية وفي اللباب إن فيها ترغيباً شديداً لأمة محمد عليه السلام في التوبة لأن أمة موسى عليه السلام لما رغبوا في تلك التوبة مع نهاية مشقتها فلأن يرغبوا في التورية التي هي مجرد الندم أولى انتهى.

قوله: (**الذي يكثر توفيق التوبة**) أما الإكثار فمن صيغة المبالغة وإن فعل العظيم كثير وأما التوفيق فلأن أصل معنى التواب الرجاع فهو من العبد الرجوع عن الذنب إلى الطاعة وفي شأنه تعالى الرجوع عن العقوبة إلى المغفرة فإن اعتبر ذلك قبل توبة العبد فهو عبارة عن اللطف والتوفيق للتوبة وإن اعتبر توبة العبد فهو عبارة عن قبول التوبة فأشار إلى الأول بقوله توفيق التوبة وإلى الثاني بقوله (**أو قبولها من المذنبين ويبالغ في الإنعام عليهم**) لكن الظاهر المعنى الثاني ولهذا قال فيما سلف فعلتم ما أمرتم به فتاب عليكم بارئكم إذ الظاهر فقبل توبتكم لا أنه وفق للتوبة إلا أن يتمحل ويبالغ إشارة إلى معنى الرحيم وإن معنى الرحيم المنعم فيكون من الصفات الفعلية وقد تستعمل الرحمة في حق الباريء في إرادة الخير فيكون صفة ذاتية وقد مرّ التفصيل في تفسير البسملة.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ۝٥٥﴾

قوله: (**لأجل قولك أو لن نقر لك**) أشار إلى أن اللام تعليلية فلا إشكال بأن الإيمان يتعدى بنفسه أو بالباء أو صلة له بتضمين معنى الإقرار فإنه يتعدى للمقر به بالباء وللمقر له باللام وموسى عليه السلام مقر له والمقر به محذوف كما سيصرح به فلا وجه لما قيل الأولى أن يقول لن تذعن لك إذ المتعدي باللام هو الإذعان وأما الإقرار فتعديته بالباء فلا بدّ من تأويله بالإذعان.

قوله: (**عياناً وهي في الأصل مصدر قولك جهرت بالقراءة**) العيان المعاينة وأصلها

قوله: الذي يكثر قبول التوبة ويبالغ في الانعام معنى الكثرة والمبالغة مستفاد من صيغة التواب.

قوله: أي لأجل قولك لما كان استعمال آمن بالباء لاباللام فإنه يقال آمن به لا آمن له حمل معنى اللام إلى التعليل تارة وضمن الإيمان معنى الإقرار أخرى.

قوله: وهي في الأصل مصدر قولك جهرت بالقراءة استعيرت للمعاينة يعني استعمال جهرة ههنا واقع على الاستعارة لأنه مبني على التشبيه لأن الذي يرى بالعين كأنه جاهر بالرؤية والذي يرى بالقلب مخافت بها فإن الجهر حقيقة في إظهار القول وقد شبه الرؤية الظاهرة الكاملة بالقول

من العين (**استعيرت للمعاينة**) إذ حقيقة الجهر في الصوت فمنه استعيرت للمعاينة والجامع الظهور التام والداعي إليه كمال الرؤية بحيث لا ريب فيها كما لا يشك في جهر الصوت وقال الراغب الجهر يقال لظهور الشيء بإفراط إما لحاسة البصر نحو رأيته جهاراً وإما لحاسة السمع قال تعالى ﴿إنه يعلم الجهر من القول﴾ [الأنبياء: ١١٠] انتهى. فعلى ظاهره لا حاجة إلى الاستعارة هنا لكن المصنف لم يلتفت إليه لاحتمال أنه بين ما هو مستعمل فيه من ظهور الشيء بإفراط ولو لحاسة البصر ولا ينافي كونه حقيقة في الجهر في الصوت ومجازاً في الرؤية واستعماله في العرف والشرع ينصر مسلك المصنف.

قوله: (**ونصبها على المصدر**) أي من غير لفظه والمعنى متحد (**لأن الجهرة**) وهو الظهور التام (**نوع من الرؤية**) فيكون مفعولاً مطلقاً للنوع ككون القعود مفعولاً مطلقاً لفعل الجلوس فيكون المفعول المطلق البيان النوع.

قوله: (**أو الحال**) بتأويلها بالمشتق والمعنى حتى نرى الله مجاهرين ناظرين بأعيننا إن اعتبر كونها حالاً (**من الفاعل أو المفعول**) وصيغة المفرد لكونه مصدراً والمعنى حتى نرى الله مجاهراً أي معايناً لنا غير مستور ولما كان كون الحال من الفاعل ظاهراً إذ غرضهم كون رؤيتهم بأعينهم وأبصارهم لا ببصائرهم قدمه على الاحتمال الثاني مع أنهما متلازمان لكن غرضهم الرؤية بحاسة البصيرة لا ببصيرة القلب ولهذا قيدوها بالجهرة فلا جرم أن الاحتمال الأول هو الأول والمؤول عليه.

قوله: (**وقرىء جهرة**) بفتح الهاء (**على أنها مصدر كالغلبة أو جمع جاهر كالكتبة**)

الظاهر فاستعير لها اسم الجهر وفائدة الاستعارة كمال الرؤية قال الراغب الجهر يقول لظهور الشيء بإفراط إما بحاسة البصر ومنه قوله تعالى: ﴿لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾ [البقرة: ٥٥] ومنه جهر البئر إذ ظهر ماؤها وإما بحاسة السمع قال الله تعالى ﴿إنه يعلم الجهر﴾ [الأنبياء: ١١٠] من القول وهذا يشير إلى أنه مشترك بين ما ظهر بحاسة البصر والسمع.

قوله: لأنها نوع من الرؤية لما ادعى أنه نصب جهرة على المفعول المطلق ورد عليه أن المفعول المطلق يجب أن يكون مصدراً للفعل الناصب له وجهرة ليس مصدراً لنرى وجهه بأن جهرة نوع من الرؤية فنصبت بفعل الرؤية كما نصب القرفصا.

قوله: أو حال من الفاعل فالمعنى حتى نرى الله مجاهرين أو عن المفعول حتى نرى الله مجاهراً بفتح الهاء.

قوله: وقرىء جهرة بالفتح على أنها مصدر فتكون انتصابها على المفعول المطلق أو جمع كالكتبة فعلى هذا يكون انتصابها على الحالية من فاعل نرى وفي الكشاف وفي هذا الكلام دليل على أن موسى عليه السلام رادهم القول وعرفهم أن رؤية الحق محال لأن رؤية ما لا يجوز عليه أن يكون في جهة محال وأن من استجاز على الله الرؤية فقد جعله من جملة الأجسام والاعراض فرادوه بعد بيان الحجة ووضوح البرهان ولجوا فكانوا في الكفر كعبدة العجل فسلط عليهم الصعقة كما سلط على أولئك لقتل تسوية بين الكفرين ودلالة على عظمها بعظم المحنة قيل دلالة هذا

فحينئذ أيحتمل كونها مصدراً كالأول فيكون مفعولاً مطلقاً وكونها جمع جاهر كالكتبة جمع كاتب **(فتكون حالاً)** من الفاعل فقط لكونه جمعاً نقل عن ابن جني أنه في المحتسب قرأ سهل بن شعيب السهمي جهرة وزهرة في كل موضع محركاً ومذهب أصحابنا في كل حرف حلق ساكن بعد متحرك لا يحرك إلا على لغة فيه كالنهر والنهر والشعر والشعر ومذهب الكوفيين أنه يجوز تحريك الثاني لكونه حرفاً حلقياً قياساً مطرداً كالبحر والبحر وما أرى الحق إلا معهم وكذا سمعته من عقيل وسمعت الشجري يقول أنا محموم بفتح الحاء وقالوا اللحم يريدون اللحم وقالوا سار نحوه بفتح الحاء لو كانت الفتحة أصلية ما صحت اللام أصلاً والمصنف اختار أن كل حرف حلق ساكن لا يحرك إلا على لغة فيه فظهر ضعف ما قيل إنه يجوز أن يكون بمعنى جهرة لا على أنها مصدراً بل على أنها صيغة أخرى كما توهمه لأن كل اسم إذا كان ثانيه من حروف الحلق يجوز تحريكه قياساً مطرداً كبخر وبحر انتهى فإن هذا مسلك الكوفيين والمصنف لم يذهب إليه كما عرفت فلا وجه للاعتراض بالقول الذي هو لم يرض به.

قوله: (والقائلون هم السبعون الذين اختارهم موسى عليه السلام للميقات) قال في

الكلام على ما ذكر أنه سلط عليهم الصعقة لأنه لولا ذلك لما سلط عليهم الصعقة لكونهم معذورين إذا لم يعلموا أنه تعالى ممتنع الرؤية فثبت أن موسى عرفهم بذلك وهم رادوه وقيل الدليل على ذلك هو قولهم ﴿لن نؤمن لك﴾ لأن لن في النفي بمنزلة إن في الاثبات في كونهما يقعان في صدر الجملة الانكارية فإن قولهم هذا يدل على أن موسى رادهم أي كرر لهم القول مرة بعد أخرى لأن لن لتأكيد النفي كما أن إن لتأكيد الاثبات فإنك تقول لصاحبك لا أقيم غدا وإن أنكر عليك قلت لن أقيم غدا فلن يدل على أن هذا الكلام ما صدر عليهم أول مرة بل كان الصادر عنهم أولا نفياً غير مؤكد ولما رد عليهم موسى اكدوا بهذا التأكيد فكأنهم لما طلبوا الرؤية قال لهم موسى إن الله تعالى لا يرى فبالغوا في طلب الرؤية وقالوا ﴿لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾ [البقرة: ٥٥] فقال موسى آمنوا بي فإن الله يستحيل عليه الرؤية فلجوا في ذلك وقالوا ﴿لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾ [البقرة: ٥٥] كما في قوله تعالى: ﴿إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما﴾ [يس: ١٤] الآية.

قوله: بعض الشارحين اقضى ما يقال في ذلك إنه لا يجوز أن يرى في الجملة وذلك لا يفيد عموم الأحوال والأوقات وليس فيه ما يلزم به تكفير القوم وتشبيههم بعبدة العجل لأنه إن كان بسبب طلب الرؤية لا يصح فإن موسى عليه السلام طلبها في المرة الأولى عند مجيئه إلى الطور ولم يكن معه القوم وإن كان للصعقة فهو كذلك وإن كان بسبب قولهم ﴿لن نؤمن لك﴾ فهو حق وإنما سلط عليهم الصاعقة لأنهم امتنعوا من الإيمان بموسى عليه السلام بعد إظهار المعجزات والإيمان بالأنبياء واجب بعد إنبائهم النبوة بإظهار المعجزة ولا يجوز لهم بعد ذلك اقتراح المعجزات لأنه من باب التعنت ولهذا عاقبهم الله تعالى لأن طلبها يستلزم اعتقاد كونه تعالى في جهة لأن طلب الرؤية لا يستلزم ذلك لاحتمال أن يقترحوا بقولهم هذا رؤية منزهة عن الكيف ورؤيته تعالى على هذا الوجه أمر ممكن كيف يستحق العقوبة باقتراح الأمر الممكن.

قوله: والقائلون هم السبعون والسبعون الذين صعقوا هم الذين اختارهم موسى وخرج بهم

سورة الأعراف روي أنه تعالى أمره بأن يأتيه في سبعين من بني إسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاجرا فقال إن لمن قعد أجر من خرج فقعد كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى بهم الغمام وخروا سجداً فسمعوه يكلم موسى يأمره وينهاه ثم انكشف الغمام فأقبلوا إليه ﴿وقالوا لن نأمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الرجفة﴾ أي الصاعقة أو رجفة الجبل فصعقوا منها انتهى فالمراد بالميقات ميقات التوبة عن عبادة العجل قال الخيالي روي أن موسى عليه السلام اختار سبعين من أخيار المؤمنين للاعتذار عن عبادة العجل وهم الذين طلبوا الرؤية. ﴿وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾. فعلم أنهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا انتهى لكن كالب ويوشع بريئان من ذلك وكلام الفاضل الخيالي يوهم خلافه وفيه قول آخر وهو أنه كان بعد القتل وتوبة بني إسرائيل وقد أمره الله تعالى أن يأتي بسبعين رجلاً معه فلما ذهبوا معه قالوا له ذلك كذا ذكره الإمام والمختار ما ذكره الإمام أولاً أن هذا كان بعد أن كلف عبدة العجل بالقتل بعد رجوع موسى عليه السلام من الطور وتحريق عجلهم وقد اختار منهم سبعين خرجوا معه إلى الطور انتهى. لكن كون كالب ويوشع من عبدة العجل كما يوهمه عبارة الإمام منظور فيه إلا أن يقال هما غير داخلين في السبعين الذين اختارهم موسى عليه السلام فحينئذٍ يخالف رواية المصنف ونقل عن مجمع البيان أنه قال إنهم اختلفوا في سبب اختياره إياهم ووقته فقيل إنه اختارهم حين خرج إلى الميقات ليكلمه الله تعالى بحضرتهم ويعطيه التورية فيكونوا شهداء له عند بني إسرائيل لما لم يثقوا بخبره أن الله تعالى يكلمه الله فلما حضروا الميقات وسمعوا كلامه تعالى سألوا الرؤية فأصابتهم الصاعقة فابتدأ سبحانه تعالى بحديث الميقات ثم اعترض بحديث العجل فلما تم عاد إلى بقية القصة وهذا الميقات هو الأول وقيل إنه اختارهم بعد الأول للميقات الثاني بعد عبادة العجل ليتعذروا من ذلك فلما سمعوا كلام الله تعالى ﴿فقالوا أرنا الله جهرة﴾ [النساء: ١٥٣] انتهى. وكلام المصنف يحتمل الوجهين والظاهر كون الميقات ميقات التوبة وقيل الراجح عنده ميقات إعطاء التورية[1].

قوله: (وقيل عشرة آلاف من قومه) زيفه لأنه يخالف ظاهر قوله تعالى: ﴿واختار

إلى الطور فوقع عليهم عموم الغمام فضرب الحجاب فسمعوه يكلم موسى يأمره وينهاه فلما انكشف الغمام قالوا له ﴿لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾ [البقرة: ٥٥] فأخذتهم الصاعقة وهلكوا فجعل موسى يبكي ويقول ماذا أقول لبني إسرائيل وقد أهلكت خيارهم فلم يزل يناجي ربه حتى أحياهم.

---

(١) قيل يعلم من هذا البيان ضعف ما قال النحرير التفتازاني في شرح المقاصد إن السائلين القائلين ﴿لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾ لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا هم جواب الله تعالى وإنما الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى في الإخبار بامتناع الرؤية انتهى وجوابه ما أشار إليه الفاضل الخيالي من قوله فعلم أنهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا.

موسى قومه سبعين رجلاً﴾ [الأعراف: ١٥٥] والاعتذار بأن المراد بالسبعين الجمع الكثير مجازاً فإن كلا من السبعة والسبعين وسبع منه يكون مجازاً عن الجمع الكثير لا يدفع الضعيف وإن سلم صحة فإن ذلك في تفاوت العددين تفاوتاً فاحشاً غير متعارف ولا ريب في أن التفاوت بين السبعين وعشرة آلاف فاحش جداً.

قوله: **(والمؤمن به)** أي المؤمن به محذوف والمراد به **(أن الله الذي أعطاك التورية وكلمك)** قيل وهذا يؤيد كون المراد بالميقات ميقات إعطاء التورية وما نقلناه من الفاضل الخيالي أنهم كفروا وارتدوا من بعدما آمنوا يدفع هذا التأييد ويؤيده كون الميقات للاعتذار عن عبادة العجل وكذا الكلام في قوله **(أو أنك نبي)** لأن مآل الوجهين واحد.

قوله: **(لفرط العناد والتعنت وطلب المستحيل)** أي سؤالهم للعناد المفرط والتعنت أي سؤال ما لا يليق ولذلك استحقوا العقاب لكفرهم وارتدادهم ولو كان سؤالهم للاسترشاد لما استحقوا ذلك والقرينة على ذلك سوق كلامهم حيث ارتدوا بعد ما آمنوا وعلقوا الإيمان بالرؤية وهي مستحيلة في شأنهم وقاصرون عن رؤيته تعالى لتوقفها على حال في الرائي لم توجد فيهم بعد فالمراد بالاستحالة الاستحالة بالغير أو الاستحالة بالذات إن أرادوا رؤيته رؤية الأجسام في الجهات وبإحاطة البصر وهو مستحيل بالذات وكلام المصنف مائل إليه ولو أريد بما ذكرناه أولاً لكان سالماً عن الإشكال بأنه من أين علم أنهم ظنوا أنه تعالى يشبه الأجسام وطلبوا رؤية الأجسام وهذا اشارة إلى رد المعتزلة في استدلالهم بهذه الآية على استحالة الرؤية مطلقاً.

قوله: **(فإنهم ظنوا أنه تعالى يشبه الأجسام وطلبوا رؤيته رؤية الأجسام في الجهات والأحياء المقابلة للرائي وهي محال بل الممكن أن يرى رؤية منزهة عن الكيفية وذلك للمؤمنين في الآخرة)** قيل هذا رد على المعتزلة فإنهم استدلوا بهذه الآية على استحالة الرؤية للتكفير بطلبها وهذا عجب منهم لأن القوم صرحوا بعدم الإيمان بقولهم ﴿لن نؤمن لك﴾ وعلقوا الإيمان بالرؤية فلو قال لموحد المؤمن لن نؤمن بالله ورسله حتى يأتي أبونا مثلاً صار مرتداً وكافراً بعد الإيمان وهذا مع وضوحه كيف خفي عليهم لا سيما على مشايخهم مع أن ذلك الظن منهم ليس بمستفاد من صريح كلامهم ولا قرينة تدل على ذلك كما أشرنا إليه أولاً فما المانع من حمل كلامهم على أنهم طلبوا الرؤية بلا كيف ولا جهة ولا فساد في هذا الطلب كطلب سيدنا موسى عليه السلام الرؤية كذلك وكفرهم لقولهم ﴿لن نؤمن لك﴾ كما عرفت قال المصنف في سورة الأعراف إذ لو كانت الرؤية ممتنعة

قوله: لفرط العناد والتعنت وطلب المستحيل أقول إسناد أخذ الصاعقة إلى العناد والتعنت مسلم وأما إلى طلب المستحيل فلا إذ لا يستلزم طلبهم الروية كون المطلوب أمراً محالاً فإنه يستلزمه لو كان طلبهم هذا ناشئاً عن اعتقاد كونه تعالى في جهة وهو ممنوع للاحتمال المذكور آنفاً ومع هذا الاحتمال لا يصح نسبة العقوبة إلى طلب الرؤية.

لوجب أن يجهلهم موسى عليه السلام ويزيح شبههم كما فعل بهم حين قالوا اجعل لنا إلهاً انتهى وهذا الوجه أولى مما ذكره هنا لما ذكرنا نعم ذكر هذا على وجه الاحتمال لا على القطع لم تبعد وبالجملة أشار إلى الوجهين في الموضعين.

قوله: (والأفراد) أي فرد **(من الأنبياء في بعض الأحوال في الدنيا)** على أن اللام للجنس فيضمحل معنى الجمعية والباعث على التعبير بالجمع إرادة التعظيم إذ رؤية الله تعالى بعين الرأس غير واقعة لسوى نبينا عليه السلام ليلة المعراج مع اختلاف فيه ونقل عن الإمام الماتريدي أنه قال تعلقت المعتزلة بظاهر الآية على نفي رؤية الله تعالى وعندنا ليس فيها دليل على نفي الرؤية بل فيها إثباتها وذلك لأن موسى عليه السلام لما سأله السبعون الرؤية لم ينههم عن ذلك وكذلك هو سأل رؤية الله تعالى فلم ينهه عن ذلك بل قال ﴿فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾ [الأعراف: ١٤٣] وهذا لما يتصور أي لما يمكن والمعلق بالممكن ممكن وكذلك سئل أصحاب رسول الله عليه السلام فقالوا هل نرى ربنا فلم ينههم عن ذلك وإنما أخذت هؤلاء الصاعقة لأنهم لم يسألوا سؤال استرشاد وإنما سألوا سؤال تعنت انتهى ولأنهم ارتدوا وعلقوا الإيمان بالرؤية فاستحقوا المؤاخذة بالصاعقة.

قوله: (قيل جاءت نار من السماء فأحرقتهم) وقد مر أن الصاعقة قصفة رعد هائل معها نار وقد تطلق على النار التي معها إما مجازاً أو حقيقة قوله فأحرقتهم أي أماتتهم بلا تخريب بنيتهم.

قوله: (وقيل صيحة) إما مجاز إن كانت الصاعقة موضوعة فقط لمجموع الصوت الهائل والنار معها أو حقيقة إن كان وضعها لكل هائل مسموع أو مشاهد **(وقيل جنود سمعوا)** وأما إطلاقها على الجنود فإن أريد بها نفسه فمجاز باعتبار المحلية وإن أريد بها **(بحسيسها)** فحالها كالصيحة **(فخروا)** أي سقطوا به أي بالحسيس **(صعقين)** بمعنى **(ميتين يوماً وليلة وقيد البعث لأنه قد يكون عن إغماء أو نوم فقوله بيتين تفسير له يوماً وليلة والحسيس صوت من يمر بقربك فتسمعه ولا تراه)**[(١)].

قوله: فخروا صعقين ميتين وفي الكشاف فخروا صعقين ميتين يوم وليلة وموسى عليه السلام لم تكن صعقته موتاً ولكن غشية بدليل قوله تعالى ﴿فلما أفاق﴾ [الأعراف: ١٤٣] قال بعض الشارحين.

قوله: لم تكن صعقته موتاً يوهم أن صعقة موسى كانت في هذه المرة وليس كذلك بل في مرة متقدمة على هذه وإنما ذكر هذا الكلام ههنا تنبيهاً على أن موسى ليس بداخل في قوله تعالى:

---

(١) فإن قيل كيف يجوز أن يكلفهم وقد أماتهم ولو جاز ذلك لجاز تكليف أهل الآخرة بعد البعث فالجواب أن الذي منع من تكليف أهل الآخرة ليس هو الإماتة ثم الإحياء وإنما المانع كونهم مفطرين يوم القيامة هذا أنهم موت هؤلاء بمنزلة النوم أو الاغماء كذا في اللباب الضروري لا تكليف وإذا كان كذلك فيكون إلى معرفة وإلى معرفة لذات الجنة وألم النار وبعد.

قوله: (**ما أصابكم بنفسه**) وهو الصاعقة نفسها لأنها مرئية أو بأثره) إن أريد بالصاعقة الصيحة لأنها غير مرئية والنظر لا يمكن إليها فالمراد أثرها من مقدمات الهلاك كالاضطراب ونحوه قوله أو بأثرى عطف على ما أصابكم فإن النظر في النظم الكريم لما ذكر مطلقاً ولم يقيد بالمفعول كان الظاهر أن يبقى على إطلاقه فالمفعول المحذوف أحد الأمرين وقوله ما أصابكم أي إلى ما أصابكم ثم بعثناكم ثم هنا لتفاوت ما بين الموت والبعث منه فلا يكون من بعد ذلك تكراراً من بعد موتكم أريد بالموت الجنس فصح إضافته إلى الجمع.

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝٥٦﴾

قوله: (**بسبب الصاعقة**) متعلق بالموت احتراز عن الموت بسبب آخر فإنه لا بعث فيه في هذه الدار (**وقيد البعث لأنه قيد يكون عن إغماء أو نوم**).

قوله: (**لقوله تعالى: ﴿ثم بعثناهم﴾**) [الكهف: ١٢] في حق أصحاب الكهف فإنه من نوم مديد فإن البعث كما يطلق على الإحياء يطلق على إيقاظ النائم وإرسال الشخص فلذلك قيد هنا بالموت[1].

قوله: (**نعمة البعث**) أي الاحياء الذي يكون سبباً لإيمانهم وفلاحهم ولولا البعث المذكور لكانوا من أصحاب الجحيم.

﴿فأخذتكم الصاعقة﴾ [البقرة: ٥٥] لأن صعقتهم كانت موتاً وصعقة موسى ما كانت موتاً لقوله ﴿أفاق﴾ [الأعراف: ١٤٣] فإن اللفظ الإفاقة لا يستعمل في الموت وفيه نظر لتوقفه على تغاير الميقاتين والزمخشري ذهب في الأعراف إلى اتحادهما.

قوله: ما أصابكم بنفسه أو أثره قوله بنفسه ناظر إلى أن الذي أصابهم نار وقوله أو أثره ناظر إلى أنه صيحة أو حسيس الجنود فإن كلا من الصيحة والحسيس وإن لم يكن متعلق النظر لكونه مما يدرك بحاسة السمع لكن أثره يصلح أن يكون منظورا إليه بحاسة البصر قال صاحب الكشاف والظاهر أنه أصابهم ما ينظرون إليه أي الظاهر من الأقوال الثلاثة في الصاعقة هو القول الأول وهو أن ناراً وقعت من السماء لقوله: ﴿وأنتم تنظرون﴾ [البقرة: ٥٠] لأن الصيحة وحسيس الجنود يتعلقان بحس السمع.

قوله: وقيد البعث يعني الظاهر أن ذكر البعث يغني عن ذكر القيد وهو قوله ﴿من بعد موتكم﴾ فإن من المعلوم أن البعث يكون بعد الموت فبين فائدة التقييد بأن البعث لا يلزم أن يكون بعد الموت إذ قد يقال للانتباه بعد النوم والإفاقة بعد الغشي والإغماء فقيد لتعيين المراد من معانيه الثلاثة نعمة البعث كون البعث نعمة مما ذكر الزجاج بعثكم بعد الموت فأعملكم أن قدرته تعالى عليكم هذه وأن الإقالة بعد الموت أي الإعادة لا شيء بعدها أي لا نعمة اظهر منها وهي كالمضطرة إلى عبادة الله تعالى.

---

(١) وبهذا يندفع آخر وهو أنه يلزم يموتون به وهو مخالف ظاهر قوله تعالى: ﴿ربنا امتنا اثنتين﴾ [غافر: ٤٠] الآية.

قوله: (أو ما كفرتموه لما رأيتم بأس الله بالصاعقة) عطف على النعمة أو البعث وما كفرتموه بقولهم ﴿لن نؤمن لك﴾ إعطاء التورية لموسى وكلامه إياه أو نبوته وهذا تصريح بما ذكرناه سابقاً من أن أخذهم الصاعقة كان لكفرهم لا لطلبهم الرؤية ومن هذا يظهر جواب آخر عن الاستدلال المذكور للمعتزلة على امتناع الرؤية وقد نبهنا عليه فيما سلف قوله لما رأيتم متعلق بتشكرون.

قوله تعالى: ﴿وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ كُلُوا مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٥٧﴾﴾

قوله: (سخر الله لهم السحاب) تفسير باللازم فإن التظليل مسبب عن التسخير وإشارة إلى دوام ذلك مدة وافرة قوله **(يظلهم من الشمس)** إشارة إلى ما ذكرنا وإن تظليل الله تعالى الغمام تسخير الغمام المظللة وإنما لم يذكر لفظة على لأنه في صدد بيان حاصل المعنى وما ذكره في حاصل المعنى لا يتعدى بعلى فإنه فإن أبيت عن ذلك وقلت إن الإظلال بالغمام يستلزم العلو لكونه من فوق فاجعل قوله يظلهم من قبيل الحذف والإيصال أي يظل عليهم من الشمس وإسناد التظليل إلى الله تعالى معناه ما وذكره المص وهو سخر الله تعالى لهم الغمام المظللة وفي الكشاف وجعلنا الغمام تظلكم قال أبو البقاء ولا يكون كقولك ظللت زيداً بظل لأن ذلك يقتضي أن يكون الغمام مستوراً بظل آخر وقيل التقدير بالغمام وهذا تفسير معنى لا إعراب لأن حذف حرف الجر لا ينقاس كما في اللباب وإسناد الإظلال إلى الغمام لأن الظل يحصل به وسمي السحاب إغماماً لأنه يغم وجه السماء أي يستره وقيل الغمام السحاب البياض خاصة قوله من الشمس للتأكيد إلا فلا حاجة إليه وما ذكره في سورة الأعراف وهو لتقيهم حر الشمس أولى **(حين كانوا في التيه)** والمراد به مفازة يتيهون فيها روي أنهم لما أمروا بالدخول في الأرض المقدسة التي جعلها سكناهم تعللوا لميل طبعهم إلى أرض مصر فقالوا كيف نستطيع ذلك وفيها قوم جبارون وقد أمروا أن يجاهدوا معهم فأبوا حتى قالوا ﴿اذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون﴾ [المائدة: ٢٤] فابتلاهم الله تعالى بذلك التيه أربعين سنة كما سيأتي في سورة المائدة ومع ذلك أحسن الله إليهم لندامتهم على ذلك بإظلال الغمام وإنزال المن والسلوى.

قوله: أو ما كفرتموه لما رأيتم بأس الله تعالى و﴿لعلكم تشكرون﴾ وقت مشاهدتكم بأس الله بالصاعقة نعمة الإيمان التي كفرتموها بقولكم ﴿لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾ [البقرة: ٥٥] فإن ترك النعمة لأجل طلب الزيادة كفران لها أي لعلكم تشكرون نعمة الإيمان فلا تعودون إلى اقتراح شيء بعد ظهور المعجزة.

قوله: سخر الله لهم السحاب يظلهم فسر الآية على تضمين التظليل معنى التسخير وفسر صاحب الكشاف بقوله وجعلنا الغمام يظلكم وفي كلا التفسيرين الفاء بمعنى على فالأولى أن يقال في تفسيرها وجعلنا الغمام ظلة عليكم والغمام وهو السحاب وقال مجاهد هو أبرد من السحاب وأرق وأصفى.

قوله: (**الترنجبين**) بالتاء الفوقية والراء المهملة والجيم والباء الموحدة والياء والنون لفظ يوناني استعمله الأطباء وقيل الترنجبين معرب ترنكبين وهو شيء يشبه الصمغ حلو مع شيء من الحموضة يقع كالطل على الأشجار في بوادي تركستان وهذا مشهور في بلدة آمد وحواليه الشهير بينهم بحلوى القدرة (**والسماني**) بضم السين وتخفيف الميم والنون والقصر واحده سمانة طائر معروف وقيل السلوى ضرب من العسل ونص على غلطيته ابن عطية (**قيل كان ينزل عليهم المن مثل الثلج من الفجر إلى الطلوع**).

قوله: (**إلى الطلوع**) أي إلى طلوع الشمس وينزل كل يوم إلا يوم السبت ولأن كل شخص كان مأموراً بأن يأخذ قدر صاع كل يوم ولا يدخر الزيادة إلا يوم الجمعة فإنه كان ادخار حصة السبت مباحاً فيه وقد كانوا نهوا عن ادخاره أكثر من ذلك فادخروا ففسد واستمر النتن من ذلك الوقت ومن هذا قال عليه السلام لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم الحديث خرجه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه يخنز بالخاء المعجمة وفتح النون التغير والنتن أي يتغير اللحم (**ويبعث الجنوب**) بفتح الجيم الريح التي تهب من جهة الجنوب يرسل (**عليهم السماني**) فيذبح الرجل ما يكفيه وقيل كانت تجيء مطبوخة أو مشوية والحديث المذكور يؤيد هذا القول إذ تغيير اللحم يناسب المطبوخ وأيضاً هذا معجزة لنبيهم وكرامة لهم والطبخ أليق بذلك (**وينزل بالليل عمود نار يسيرون في ضوئه**) ولم يذكر في النظم هذه النعمة إذ الاهم الأكل وهو قوام البدن فذكر الأهم وذكر الفاكهة وتقديمها على السلوى لكونه من أغرب خوارق العادات وسيجيء ذكر مائهم فهم بقوا على تلك المحال أربعين سنة في ستة فراسخ يسيرون من الصباح إلى المساء فإذا هم بحيث ارتحلوا عنه (**وكانت ثيابهم لا تتسخ ولا تبلى**).

قوله: (**على أراد القول**) أي قلنا لهم بلسان نبيهم أو قائلين والطيبات ما يستطبها الشرع أو الشهوة المستقيمة فإن أريد بها المعنى الأول أي الحلال فالتقييد بها للمنع عن الادخار أي لا تدخر لغد وإن أريد بها المستلذات فللترغيب على الشكر.

قوله: (**وأصله فيه اختصار**) وجه دلالة ما ظلمونا على هذا المحذوف أنه نفي بطريق العطف تعليق الظلم بمفعول وأثبته بمفعول آخر فاقتضى إثبات أصل الظلم ضرورة فقدر ليكون معطوفاً عليه ولهذا قال وأصله (**فظلموا**) الفاء للسببية أي قولنا لهم كلوا الآية كان

قوله: مثل الثلج قيل يمكن أن يكون صفة مصدر محذوف أي ينزل نزولاً مثل نزول الثلج ويمكن أن يكون حالاً من المن أي ينزل عليهم المن حالاً كونه مثل ثلج الأبيض.

قوله: وكانت ثيابهم لا تتسخ ولا تبلى قيل معناه لا دخان لتلك النار فتتسخ الثياب بدخانها ولا حرارة لها بحيث تبلى الثياب لشدة حرارتها.

قوله: وأصله فظلموا يريد أن المقام يستدعي ترتب قوله ﴿وما ظلمونا﴾ على ما قبله وليس في الواو معنى الترتيب فدل على أنه عطف على مقدر مرتب بالفاء على ما تقدم وهو فظلموا كقوله تعالى: ﴿وقالا الحمد لله﴾ [النمل: ١٥] بعد قوله: ﴿ولقد آتينا داود وسليمان﴾ [النمل: ١٥] علماً

سبباً لظلمهم **(بأن كفروا هذه النعم)** حيث لم يحافظوا الحدود حتى ادخروا لغد مع أنهم نهوا عن ذلك وأيضاً ﴿قالوا لن نصبر على طعام واحد﴾ **(وما ظلمونا)** جملة استئنافية وكونها عطفاً على القول المقدر خلاف الظاهر.

قوله: (ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) إدخال كانوا لإفادة دوام ظلمهم واستمراره وتقديم المفعول أي أنفسهم لرعاية الفواصل ولإفادة القصر أشار إليه بقوله **(لا يتخطاهم ضررة)** حيث استوجبوا العذاب وانتطاع مادة الرزق لأنه نزل عليهم بلا مؤنة في الدنيا ولا حساب في العقبى **(بالكفران لأنه)**.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُوا۟ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُوا۟ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ ۚ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ ۝٥٨﴾

قوله: (يعني بيت المقدس) على وزن المسجد على أنه مصدر يسمى بمعنى المطهر أو اسم مفعول من التقديس أريحا بفتح الهمزة وكسر الراء وبالخاء المهملة قرية قريبة من بيت المقدس **(وقيل أريحا)** بفتح الهمزة وسكون الراء وكسر الياء قرية الجبابرة الكنعانيون جعلها الله تعالى مسكناً لبني إسرائيل وقصته في صورة المائدة مرضه لأن المتبادر من أرض المقدسة في قوله تعالى: ﴿يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة﴾ [المائدة: ٢١] بيت المقدس وحواليها تابعة لها **(أمروا به بعد التيه)** أي أمروا بدخولهم بيت المقدس أو أريحا ورد على قوله بعد التيه إنه تبع فيه الزمخشري وقوله تعالى في سورة المائدة ﴿يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم﴾ [المائدة: ٢١] إلى قوله ﴿فإنها محرمة عليهم أربعين سنة﴾ [المائدة: ٢٦] صريح في أن الأمر بدخول القرية كان قبل التيه والقصة واحدة بالاتفاق وما قيل إنهم أمروا بالدخول مرة أخرى قبل التيه دل على ذلك ما في المائدة من ترتيب التيه على عدم امتثالهم لهذا الأمر فمع عدم نقله أورد عليه أنه يفهم منه أنهم امتثلوا الأمر

أي فشكراً ﴿وقالا الحمد لله﴾ [النمل: ١٥] وقيل قدر فيه فعملا به وعلما وعرفا حق النعمة فيه والفضيلة وقالا الحمد لله والفاء في فظلموا مجاز لغير الترتيب على أسلوب أنعمت عليه ليشكر فكفر وإذا قيل أنعمت عليه فشكر تكون الفاء حقيقة في معنى الترتيب فاستعمال الفاء في فظلموا وفي فكفروا على سبيل التجوز كاستعمال لام التعليل في قوله تعالى: ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً﴾ [القصص: ٨] قيل عليه إن قوله: ﴿ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾ [البقرة: ٥٧] يمنع تقدير فظلموا لأنه إما أن يكون تقديره فظلمونا فيناقض قوله ﴿وما ظلمونا﴾ وإما أن يكون فظلموا أنفسهم فيلزم التكرار واجيب بأن المقدر لم يتعلق بمحذوف بل أجري مجرى الفعل اللازم فإن معناه ففعلوا الظلم وما عاد وبال ظلمهم علينا وإنما عاد على أنفسهم قوله وقيل اريحا بفتح الهمزة وكسر الراء والحاء المهملة اسم قرية بالغور قريباً من بيت المقدس وقيل هو باب القبة التي كانوا يصلون إليها ويقال لها قبة الزمان وفي الكشاف القرية بيت المقدس وقيل اريحا من قرى الشام امروا بدخولها بعد التيه والباب باب القرية وقيل هو باب القبة التي كانوا يصلون إليها وهم لم يدخلوا بيت المقدس في حياة موسى عليه السلام امروا بالسجود عند الانتهاء إلى الباب شكراً لله وتواضعا.

المذكور في سورة البقرة وقوله فبدا الذين ظلموا يأباه قيل والمقصود أن هذا الأمر غير الأمر المذكور بقوله تعالى: ﴿يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين﴾ [المائدة: ٢١] فإنه أمر تكليف كما يدل عليه عطف النهي كان قبل التيه وهذا أمر إباحة بعد التيه يدل عليه عطف ﴿فكلوا﴾ [البقرة: ٥٨] الآية انتهى. ولا يخفى بعده إذ الأمر الذي كان قبل التيه إذا كان للتكليف يكون الأمر الذي بعد التيه أيضاً للتكليف فإن القصة واحدة كما عرفت والأولى إن هذا الأمر أيضاً للتكليف أمروا به بعد التيه تأكيد الأمر المذكور بعد نجاتهم من التيه.

قوله: ﴿فكلوا منها﴾ [البقرة: ٥٨] لفظة من الابتداء بتقدير مضاف أي فكلوا من مأكولاتها ومن ثمارها وإنما عطف بالفاء إذ الدخول سبب الأصل حيث شئتم أي مكان شئتم من القرية.

قوله: (واسعاً) أكلا واسعاً والرغد بفتح الغين وسكونها وكذا الرغيد الواسع **(ونصبه على المصدر)** أي على أنه صفة لمصدر **(والحال من الواو)** من فاعل كلوا أي راغدين ولكونه مصدراً لم يجمع.

قوله: (أي باب القرية) اختلف المفسرون في أنهم هل دخلوا القدس في حياة موسى عليه السلام أم لا فإن قيل بدخولهم فيحمل الباب على باب القرية وإن اختير أنهم لم يدخلوا فالمراد باب القبة.

قوله: (أو القبة التي كانوا يصلون إليها) ويصلي فيها موسى وهارون عليهما السلام نقل عن النهاية أنه قال القبة من الخيام بيت صغير مستدير ولعلها كانت منزلة المحراب للمسجد فإن صلاتهم لم تكن صحيحة إلا في بيعتهم وكنائسهم على ما صرح به الطيبي في شرح المشكاة في باب فضائل سيد المرسلين عليه السلام إذ الصلاة في كل موضع من خصائص هذه الأمة.

قوله: (فإنهم لم يدخلوا بيت المقدس في حياة موسى عليه السلام) تعليل لقوله أو القبة لكن لا يلزم من عدم دخولهم في بيت المقدس كون المراد باب القبة لجواز أن يكون المراد باب أريحا[1] فلا تقريب إلا أن يقال المراد بيت المقدس نفسه وحواليه وأريحا من

قوله: ونصبه على المصدر تقديره أكلا رغداً حذف أكلا وأقيم صفته مقامه وأعرب بإعرابه فجعل نصبه على المصدرية إنما هو على التجوز.

قوله: أو على الحال عن الواو يعني عن ضمير الفاعل في كلوا المعنى راغدين أي متوسعين.

قوله: فإنهم لم يدخلوا الخ تعليل لكون المراد بالباب باب القبة واسترجاع له على الأول.

---

(١) اريحا القرية التي تسمى الآن بالرملة.

حواليه كأنه قيل فإنهم لم يدخلوا بيت المقدس وأريحا فالتقريب تام وحاصله أنهم لما لم يدخلوا في حياة موسى عليه السلام بيت المقدس فلا وجه لحمل الأمر على الأمر بالدخول فيه وإنما حمل عليه أولاً على قول من يقول إنهم دخلوا بيت المقدس في حياة موسى عليه السلام وإنما تمحلوا في ذلك مع أن الأمر سواء كان للتكليف أو للإباحة لا يقتضي وقوع المأمور به لأن هذه الجمل إنما سيقت لبيان النعم الواقعة لبني إسرائيل حتى قال صاحب اللباب قوله تعالى: ﴿وإذ قلنا ادخلوا﴾ [البقرة: ٥٨] هو الإنعام الثامن وأيضاً عصيانهم بتبديل القول إنما وقع حين الدخول فلا يصح احتمال العصيان بعدم الدخول فالدخول متحقق فالمراد إما باب القرية إن قيل بالدخول وإلا فباب القبة وأما القول بأن عدم دخولهم بيت المقدس في حياة موسى لا ينافي كون الباب باب بيت المقدس لجواز أن يراد الأمر بدخولها على لسان موسى عليه السلام ثم يموت فيدخلها قومه بعد موته فبعيد إذ الفاء في قوله تعالى: ﴿فبدل الذين﴾ [البقرة: ٥٩] الآية للتعقيب فيقتضي أن تبديل القول الذي أمروا به وقع حال دخولهم الباب عقيب ما أمروا به على لسان موسى عليه السلام فيستلزم أن يدخلوا الباب الذي أمروا بدخوله في حياته عليه السلام على أن المتكلم داخل في خطابه عالم يخصص فموسى عليه السلام داخل في خطابه إذ لا قرينة على تخصيص قومه فلو كان المراد الدخول باب القرية لزم دخولهم مع موسى عليه السلام وهذا هو المراد في حياته فلا ينفع القول بأنه يصح التعقيب بأن يعقب الأمر أول إجراء المباشرة بالدخول وذلك بأن يقع الأمر على لسان موسى عليه السلام ويباشر القوم في عقبه بالذهاب إلى بيت المقدس ليدخلوها فيتوفى موسى في أثناء الذهاب قبل دخولهم ويقع دخولهم بعد موته عليه السلام والقياس على قوله تعالى: ﴿ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة﴾ [الحج: ٦٣] الآية قياس مع الفارق إذ الأمر هنا عام له عليه السلام كما عرفت فلا يفيد كون تحقق المباشرة عقيب الأمر وأما كون مقدمة اخضرار الأرض متحققة عقيب الإنزال كاف في إدخال الفاء التعقيبية وأجاب بعضهم بأنه إن حمل التبديل على عدم امتثالهم لأمنع من حمل القربة على بيت المقدس فالمراد بالباب بابها فلا يلزم المحذور وهذا الجواب وإن كان يدفع المحذور لكن لا يلائم كلام المصنف حيث قال بدلوا بما أمروا به من التوبة والاستغفار وكذا القول بأنه من أين علم أن هذا الأمر على لسان موسى عليه السلام لم لا يجوز أن يكون جارياً على لسان يوشع بن نون فيكون المراد باب القرية التي هي بيت المقدس والأمر بعد التيه فيتعين كونه بعد وفاته عليه السلام بعيد إذ الكلام مسوق لبيان قول موسى عليه السلام حيث قال تعالى: ﴿وإذ قال موسى لقومه يا قوم﴾ [البقرة: ٥٤] الآية وقال تعالى: ﴿وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك﴾ [البقرة: ٥٥] الآية وكذا قوله تعالى ﴿وإذ استسقى موسى لقومه﴾ [البقرة: ٦٠] الآية فحمل قوله تعالى: ﴿وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية﴾ [البقرة: ٥٨] على أنه أمر على لسان يوشع من قبيل التعقيد الذي يجب صون النظم الجليل عنه كما لا يخفى على من له معرفة بأساليب الكلام ومنشأ ذلك

الإشكال أنه نقل المص في سورة المائدة أن موسى وهارون ماتا في التيه ثم دخل يوشع أريحا بعد ثلاثة أشهر فاشتبه أن الأمر على لسان يوشع وقد عرفت أن السباق والسياق لا يلائمه.

قوله: (**متطامنين مخبتين**) فالسجود بالمعنى اللغوي قدمه لتبادره من الدخول فإن المعنى اللغوي سهل حين دخولهم مجتمعين بخلاف السجود وبالمعنى الشرعي فإنه صعب وإن كان ممكناً ولهذا قال (**أو ساجدين لله تعالى**) إشارة إلى المعنى الشرعي قوله (**شكراً على إخراجهم من التيه**) قيد للأخير ويحتمل كونه لمجموع عين أي أنهم كانوا مأمورين بالانحناء والتطامن ليكون دخولهم بالخشوع ولم يأتمروا ودخلوا متزحفين.

قوله: (**أي مسألتنا**) أي سؤالنا حطة أشار إلى أن حطة على قراءة الرفع خبر مبتدأ محذوف فلذلك المبتدأ أما السؤال (**أو أمرك**) فلما ذكر الأول ذكر الثاني فقال (**أو أمرك حطة**) أي شأنك يا أرحم الراحمين أن تحط عنا ذنوبنا لا سيما للمعترفين بذنوبهم وقدم الأول لأنه حال المتكلم والثاني حال المخاطب والأول أهم مع أن فيه إظهار الذل والاحتياج (**وهي**) أي حطة (**فعلة**) أي مصدر للنوع (**كالجلسة**) والمعنى نوع (**من الحط**) والعفو بحيث لا يبقى ذنب من الذنوب كما هو شأن ستار العيوب ومن هذ ظهر وجه رجحان حطة على الحط.

قوله: (**وقرئ بالنصب على الأصل**) إذ النصب أصل في المصدر والرفع عدول عنه ليفيد الاستمرار كما في الحمد لله وهذا العدول وإن شاع فيما إذا كان الخبر بعد متعلق المصدر لكنه واقع في غيره كما في قوله تعالى: ﴿فصبر جميل﴾ [يوسف: ١٨] كما قيل لكن الظاهر أن يقول قبل العدول لأن الخبر بعد العدول ظرف مستقر لا متعلق المصدر.

قوله: (**بمعنى حط عنا ذنوبنا حطة**) حط ماض في موقع الدعاء أو خبر تفاؤلاً على كلا التقديرين سؤال الحط حاصل فيكون في قوة مسألتنا حطة فيكون هذا أولى من تقدير نسألك حطة أما أولاً فلإبقائه المصدر على أصله وهو كونه مفعولاً مطلقاً ولو للنوع وأما ثانياً فلإفادة حصولها تفاؤلاً.

قوله: (**أو على أنه مفعول قولوا**) والمفرد يقع موقع القول إذا أريد به مجرد اللفظ

قوله: متطامنين أو ساجدين الأول على أن يراد بالسجود معناه اللغوي والثاني على أن يراد به المعنى الشرعي الاصطلاحي.

قوله: أي مسألتنا حطة أي التي سأل منكم أن تحط عنا ذنوبنا قال الزمخشري والأصل النصب بمعنى حط عنا ذنوبنا حطة وإنما رفعت لتعطي معنى الثبات كقوله صبر جميل وكلانا مبتلى وأول البيت:

يشكو إليّ جملي طول السرى ... صبر جميل وكلانا مبتلى

والأصل صبراً على معنى اصبر صبراً.

قوله: وأمرك حطة أي شأنك مغفرة وحطة ذنوبنا عنا.

وإلى هذا أشار المصنف بقوله **(أي قولوا هذه الكلمة)** كما في قوله تعالى: ﴿يقال له إبراهيم﴾ [الأنبياء: ٦٠] وقول أبي حيان إنه يشترط فيه أن يكون مفرداً يؤدي معنى جملة نحو قلت شعراً فعلى هذا يكون المأمور به خصوص هذا اللفظ وأما في الأول فالمأمور به حط الذنوب وكون المأمور به خصوص هذا اللفظ لا يفيد فائدة تامة ولعل لهذا قيل إن الأوجه أن تنصب بإضمار فعلها وينصب محل ذلك المضمر يقولوا ليكون مفعول القول جملة مفيدة لا لأن المقول لا يكون إلا جملة قوله جملة مفيدة شاهد على ما ذكرنا.

قوله: (وقيل معناه أمرنا حطة) فيكون المراد أمر القائلين وشأنهم لا أمر الله تعالى وشأنه هذا قول أبي مسلم الأصفهاني وتعريفه لعدم ظهور تعلق الغفران وترتب ﴿فبدل الذين﴾ [البقرة: ٥٩] الآية وإن أمكن أن يقال معناه **(أي أن نحط فيها)** رحالنا ممتثلين لأمرك وأن يقال أيضاً كانوا مأمورين بهذا القول عند الحط في القرية لمجرد التعبد ولما لم يعرفوا الحكمة بدلوه إذ لا يبعد أن يكون قولهم نستغفر في هذه القرية **(ونقيم بها)** مع الوفاء بالوعد سبب للغفران وأما تبديل هذا القول أي نستقر في هذه القرية عند حط القرية ونزولها فلا يمكن إذ الاستقرار عند الحط أمر ثابت لا احتمال لخلافه فكيف يسوغ لهم التبديل إلا بتمحل وهو أنه كان لمحض التبعد فحملوه على غير ذلك فحينئذٍ يتحقق التبديل بتبديل وصف القول لا نفسه وجميع ذلك التمحل يفيد جواز هذا الاحتمال ولا يدفع ضعفه.

قوله: (بسجودكم ودعائكم) إشارة إلى سببية الشرط للجزاء السجود سواء كان المراد

قوله: وقيل معناه الخ قال الإمام هذا قول أبي مسلم الاصفهاني ومعناه أمرنا أن نحط في هذه القرية ونستقر فيها قيل هو ضعيف من أوجه الأول أن الأمر إن كان بمعنى القول كان المعنى وقولوا أمر الله إيانا أن نحط في هذه القرية ونستقر فيها وحينئذٍ لم يبق لقوله ﴿نغفر لكم خطاياكم﴾ تعلق به وإن كان بمعنى الشأن فكذلك والثاني أن يكون المأمور به قولهم أمرنا حطة وليس كذلك والثالث أن قوله ﴿فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم﴾ لا يوافقه وأجاب الإمام عن الأول بأنهم لما حطوا في تلك القرية حتى يدخلوا مسجداً مع التواضع كان الغفران متعلقاً به قيل فيه نظر لأن الظاهر أن الضمير في به للحط وقوله ﴿نغفر لكم﴾ جواب الأمر لإجراء الحط أقول في جواب النظر إنه لا يجوز أن يكون به راجعاً إلى قوله ويصح تعلق الغفران به لأن قوله ﴿قولوا حطة﴾ [البقرة: ٥٨] حينئذٍ يكون حثا لهم على الاستغفار فإن معناه على ذلك التقدير أن يقولوا أمرنا أن نستقر فيها حتى ندخل مسجداً ونتواضع لله تعالى ﴿نغفر لكم خطاياكم﴾ [البقرة: ٥٨] وما له إن اقبلتم إلى التواضع والسجود لله في تلك القرية نغفر لكم وهذا معنى سديد وتعلق الغفران به ظاهر الصحة وأجيب عن الوجه الثاني بالتزام أن يكون المأمور به ذلك والأمر لمجرد التعبد ويرده السؤال الثالث ولا جواب له أقول يمكن أن يجاب عنه بما يوافق قوله ﴿فبدل الذين﴾ الآية وهو أن يقال إن مآل المعنى حينئذٍ أمروا بأن يقولوا أمرنا أن نستقر فيها للسجود والعبادة لله فلم يقولوا ما أمروا وقالوا بدله قولاً يشتهونه.

قوله: بسجودكم ودعائكم إشارة إلى أن ﴿نغفر لكم﴾ جواب لمجموع قوله عز وجل: ﴿وادخلوا الباب سجداً﴾ [البقرة: ٥٨] وقوله: ﴿وقولوا حطة﴾ [البقرة: ٥٨] وفي قوله ودعائكم

به المعنى اللغوي أو المعنى الشرعي سبب للغفران وكذا الدعاء حط الذنوب هذا بالنسبة إلى قراءة النصب ظاهر وأما في قراءة الرفع فلأن قولهم مسألتنا حطة في قوة الدعاء وقولك أمرك حطة متضمن للدعاء وكذا الكلام في كونه مفعول قولوا على ما بينا بل هذا قرينة على ما ذكرنا من أن معنى قولوا هذه الكلمة قولوا حط ربنا حطة ولما كان السجود والدعاء مستلزمين لدخول الباب بطريق الاقتضاء لم يتعرض له.

قوله: (وقرأ نافع بالياء) التحتانية **(وابن عامر بالتاء)** الفوقانية قوله **(على البناء للمفعول)** قيد للقراءتين معاً وقرأ الباقون بفتح النون وكسر الفاء على البناء للمعلوم.

قوله: (وخطاياً أصله خطائي) بتقديم الياء على الهمزة لأنه جمع خطيئة من الخطأ ضد الصواب لا ضد العمد **(كخضائع)** بالخاء والضاد المعجمتين جمع خضيعة وهو صوت بطن الدابة.

استرجاح للوجه الأول من وجهي معنى قوله حطة قيل ويقوى الاعتراض ما ذكره الإمام الثعالبي في العوابس حيث قال إن العلماء قالوا لما انقضت أربعون سنة ومات موسى عليه السلام بعث الله تعالى يوشع نبياً فأخبرهم أنه رسول الله وأمره بقتال الجبابرة فصدقوه وبايعوه فتوجه بهم إلى أريحا ومعه التابوت فأحاط بالمدينة ستة أشهر فلما كان الشهر السابع ضجوا من القرون ضجة واحدة فسقط سور المدينة فدخلوها وقاتلوا الجبابرة فهزمهم إلى أن قال ثم أمرهم له تعالى أن يدخلوا أريحا متواضعين خافضين رؤوسهم ذلك قوله تعالى: ﴿ادخلوا الباب سجداً﴾ [البقرة: ٥٨] انتهى وقد عرفت عدم ملائمته للسابق واللاحق مع أن بين قوله فدخلوها وقاتلوا الجبابرة من قوله ثم أمرهم الله تعالى أن ادخلوا أريحاً منافرة ظاهرة تأمل ثم نقل عن الإمام المذكور أنه في العوابس أيضاً قال قوم إنما فتح أريحا موسى عليه السلام وكان يوشع بن نون على مقدمته فسار موسى إليهم فيمن بقي من بني إسرائيل ولم يمت في التيه فدخلها بهم يوشع بن نون وقاتل الجبابرة ثم دخلها موسى عليه السلام ببني إسرائيل وأقام فيها ما شاء الله أن يقيم ثم قبضه الله تعالى إليه وهذا أولي الأقاويل بالصدق وأقر بها إلى الحق لاجماع العلماء بإخبار القدماء أن عوج بن عنق قتله موسى عليه السلام يعني أنه كان رئيس الجبابرة بأريحا فقتله أباه يقتضي أن يدخل موسى عليه السلام اريحا انتهى وما نقله من الإجماع غير مسلم وعوج بن عنق ثبوته مختلف فيه وقد نقله المصنف في سورة المائدة عن الأكثر أن موسى عليه السلام مات في التيه فكيف يدعي الإجماع المذكور.

قوله: أصله خطاي بكسر الياء وتقديمها على الهمزة على وزن فعائل فإن الهمزة لام الفعل والياء زائدة ثم أبدلت الياء الزائدة لوقوعها بعد الألف الزائدة همزة فصار خطاء بهمزتين بعد الألف فقلبت الهمزة الثانية روما للخفة ياء فصار خطاء بكسر الهمزة قبل الياء ثم استثقلت كسرة الهمزة على الياء بعدها ففتحت الهمزة ثم قلبت الهمزة لخطئها بين الألفين ياء فصار خطايا وهذا عند سيبويه وعند الخليل أصله خطايئ أيضاً بكسر الياء وتقدمها على الهمزة على وزن فعائل ثم قلبتا قلب مكان بأن قدمت الهمزة على الياء فصار خطائي بكسر الهمزة والياء بعدها على وزن فعالي ثم فتحت الهمزة طلباً للخفة لحصول النقل باجتماع الكسرات التحقيقية والتقديرية ثم قلبت الياء ألفا لخفة ما قبلها فصار خطاء بهمزة بين الفين ثم قلبت الهمزة ياء لخفائها بينهما وهذا تفصيل قوله ثم فعل بها ما ذكر.

قوله: (**فعند سيبويه أنه أبدلت الياء الزائدة همزة لوقوعها بعد ألف الجمع فصار خطاء فاجتمعت همزتان**) قيد بالياء الزائدة لأن الياء الأصلية لا تقلب (**فأبدلت الثانية ياء**) لانكسار ما قبلها وإذا اجتمع همزتان متحركتان إن كانت إحداهما مكسورة تقلب الثانية ياء فصار خطائي بتقديم الهمزة على الياء (**ثم قلبت**) تلك الياء المقلوبة عن الهمزة (**ألفاً**) فصار خطاء وفي الجاربردي فصار خطائي فهذا هو الذي يتعلق فيه باجتماع همزتين وسيأتي أن قياس ما وقعت الهمزة فيه بعد ألف باب مساجد وبعدها ياء وليس مفردها كذلك أن تقلب ياء مفتوحة وتنقلب الياء ألفاً فصار خطايا ولهذا قال المص (**وكانت الهمزة بين الألفين فأبدلت ياء**) وفي الصحاح لخفائها بين الألفين.

قوله: (**وعند الخليل**) أن أصلها خطائي بياء بعد ألف ثم همزة (**قدمت الهمزة على الياء ثم فعل بهما**) أي بالهمزة والياء (**ما ذكر**) أي ثم قلبت ألفاً وكانت الهمزة بين الألفين أي فصار خطاء فأبدلت الهمزة ياء[1] فصار خطايا ومذهب سيبويه أقيس وأصح كما في الجاربردي ولذا قدمه المص[2] وقيل وهنا قول ثالث للفراء إنه جمع لخطية[3] نحو هدية وهدايا وعليه يتنزل كلام المص رحمه الله انتهى. وما ذكرناه من أن قوله مذهب سيبويه هو المسطور في الجاربردي وأن المص صرح به حيث قال فعند سيبويه.

قوله: (**وسنزيد**) المحسنين السين للتأكيد كسين سنكتب.

قوله: (**ثواباً**) مفعوله الثاني فحذف ما زيد وذكر من زيد له مدحاً بالإحسان وإشارة إلى علة الحكم (**جعل الامتثال**) لأمر الله تعالى أي قولهم حطة (**توبة للمسيء**) من بني إسرائيل حيث قال ﴿نغفر لكم خطاياكم﴾ [البقرة: ٥٨] وجعل الامتثال المذكور (**وسبب**

قوله: جعل الامتثال توبة للمسيء وسبب زيادة الثواب للمحسن الأول مستفاد من ﴿نغفر لكم خطاياكم﴾ [البقرة: ٥٨] والثاني من قوله ﴿وسنزيد المحسنين﴾ [البقرة: ٥٨] جعل كل واحد منهما مسبباً عن الامتثال للأمر اشعار بأن قوله عز وجل: ﴿وسنزيد المحسنين﴾ [البقرة: ٥٨] عطف على جواب الأمر داخل معه في الجزائية للشرط المقدر فكأنه قيل إن تستحصوا عن ذنوبكم وتستغفروا نغفر لكم خطاياكم ونزيد المحسنين يدل عليه قوله وإخراجه عن صورة الجواب إلى

---

(١) فصار خطائي فاستثقلت الكسرة على حرف ثقيل فيما بعده ياء من جنس الكسرة فقلبوا الكسرة فتحة فتحرك حرف العلة وانفتح ما قبله فقلبت ألفاً فصار خطاء بالهمزة بين الألفين فقلبوا الهمزة ياء فصار خطايا على وزن فعالى ففيه خمسة أعمال إبدال الياء الزائدة همزة وإبدال الهمزة الأصلية ياء وقلب الكسرة فتحة وقلب الياء الأصلية ألفاً وقلب الهمزة المزيدة ياء وعلى قول الخليل فيه أربع أعمال قلب وإبدال الكسرة فتحة وقلب الياء ألفاً وإبدال الهمزة ياء.

(٢) لما نقل عن العرب الموثوق بعربيتهم اللهم اغفر لي خطاء أي مثل خطائي بتحقق الهمزتين فلو كانت مقلوبة كما ذكره الخليل لم يكن لذلك وجه كما في الجاربردي.

(٣) جمع لخطية يعني أن خطايا عند الفراء ليس جمعاً لخطيئة بالهمزة وإنما هو جمع لخطية كهدية وهدايا ولو كانت جمعاً لخطيئة لقيل في الجمع خطاآ فلم تقلب الهمزة ياء بل باقية على حالها وجوابه مستفاد من تقرير الإمامين أي سيبويه والخليل.

زيادة الثواب للمحسن) حيث قال ﴿وسنزيد المحسنين﴾ ففهم منه أن قوله تعالى ﴿وقولوا حطة﴾ [البقرة: ٥٨] خطاب لفريقي المسيء والمحسن وقوله ﴿نغفر لكم﴾ [البقرة: ٥٨] وسنزيد تفريق لذلك الجمع ولو قيل إن معنى حطة حط عنا ذنوبنا حطة على قراءة النصب ومسألتنا أو أمرك حطة وهذا في المسيء ظاهر فما وجهه في المحسن قلنا إن المحسن لا يخلو عن تقصير ما أيضاً.

قوله: (وأخرجه عن صورة الجواب إلى الوعد) أشار إلى أنه مثل المعطوف عليه وإن كان جواباً للأمر ولما أدخل السين المانع من الجزم لفظاً وإن كان مجزوماً محلاً كان في صورة الاستئناف وإن كان جواباً للأمر حقيقة وإنما أوثر ذلك **(إيهاماً بأن المحسن بصدد ذلك)** أي بقرب ذلك الوعد ومستحق له وإن فرض عدم فعله وجه الإيهام هو حيث لم يجعل الوعد بزيادة الثواب في صورة الجواب كأنه لم يلاحظ سببية الامتثال المذكور لذلك الوعد وجعل وعداً على حياله وقيل يعني لم يعطف على الجواب إيهاماً بأن المحسن بصدد ذلك القول **(وإن لم يفعله)** فيستحق الأجر الجميل **(فكيف إذا فعله وأنه بفعله لا محالة)** يفعله فثبت الوعد لذلك من غير جعله مرتباً على الشرط انتهى وهذا التوجيه يوافق قوله تعالى في سورة الأعراف ﴿وسنزيد المحسنين﴾ [الأعراف: ١٦١] بلا واو فلا جرم أنه استئناف للدلالة على أنه تفضل محض في مقابلة ما أمروا به لكن قول المص وأخرجه عن صورة الجواب إلى الوعد كالصريح في أن مراده أنه عطف على الجواب والسين مانع من الجزم فأخرجه عن صورة الجواب لا عن الجواب ولو كان المراد ما ذكره القائل لقال وأخرجه عن الجواب قوله وإنه تعالى يفعله زيادة الثواب للمحسنين لا محالة بمقتضى الوعد ولا بعد في أن يكون المعنى وأنه أي المحسن يفعل ما أمر به.

الوعد إيهاماً بأن المحسن بصدد ذلك أي بصدد زيادة الثواب وإن لم يقل حطة فكيف إذا قالها واستغفر ولو أنه بقوله ويستغفر لا محالة فإن الاستزادة إذا كانت من وعد الله تعالى كانت مقطوعاً بها بخلاف ما إذا كانت مسببة عن فعلهم أقول هذه النكتة لا تستفاد من مجرد إخراج الكلام عن صورة الجواب إلى الوعد ألا يرى إذا قيل وسنزيدكم يوجد فيه الإخراج عن صورة الجواب إلى الوعد ولا يستفاد منه تلك النكتة بل من ذلك ومن إخراج لفظ المحسنين موضع الضمير فإن مقتضى الظاهر أن يقال ونزدكم قيل في الآية جمع وتفريق أما الجمع ففي قوله ﴿قولوا حطة﴾ [البقرة: ٥٨] فإنه جمع المسيء والمحسن وأما التفريق ففي قوله ﴿نغفر لكم خطاياكم وسنزيد﴾ [البقرة: ٥٨] قوله بدلوا بما أمروا به أي بدلوا بدل ما أمروا به طلب مشتهياتهم التي هي أعراض الدنيا الزائلة وفي الكشاف أي وضعوا مكان حطة قولاً غيرها يعني أنهم أمروا بقول معناه التوبة والاستغفار فخالفوه إلى قول ليس معناه معنى ما أمروا به ولم يمتثلوا أمر الله وليس الغرض أنهم أمروا بلفظ عينه وهو لفظ الحطة فجاؤوا بلفظ آخر مستقل بمعنى ما أمروا به لم يؤاخذوا به كما لو قالوا مكان حطة نستغفرك ونتوب إليك أو اللهم اعف عنا وما أشبه ذلك وقيل قالوا مكان حطة حنطة وقيل قالوا بالنطبية حطا سمقاثا أي حنطة سمراء استهزاء منهم بما قيل لهم عدولا عن طلب ما عند الله إلى طلب ما يشتهون من اعراض الدنيا.

قوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ۝٥٩﴾

قوله: (**بدلوا أبما أمروا به**) أي في الكلام حذفاً إذ الذم إنما يتوجه إليهم إذا بدلوا قولاً قيل لهم لا إذا بدلوا قولاً غير الذي قيل لهم فأشار المص إلى أن فيه تقديراً إذ المعنى فبدل الذين ظلموا بالذي قيل لهم قولاً غيره غايته أنه عبر عنه بما أمروا به فبدل هنا ليس بمعنى التغيير بل من بدل بخوفه أمناً فيتعدى إلى مفعولين أحدهما بنفسه والآخر بالباء فالذي بالباء يكون متروكاً والذي بغير الباء يكون مأخوذاً فما قاله المص في سورة الفرقان من قوله أو يبدل ملكة المعصية بملكة الطاعة ليس في محله إذ الأولى بملكة المعصية ملكة الطاعة كما نبه عليه الفاضل السعدي قوله بدلوا أي بدل الذين ظلموا بقرينة أنه بصدد تفسير ﴿فبدل الذين ظلموا﴾ لا بمعنى أنهم بدلوا جميعاً كيف يظن ذلك مع قيد الذين ظلموا مذكوراً في النظم الجليل احترازاً عن المحسنين فإنهم لم يبدلوا تبديلاً بل صدقوا ما عاهدوا الله عليهم صدقاً جميلاً كيوشع وأمثاله قوله (**من التوبة والاستغفار**) بناء على المختار في تفسير حطة دون تفسير أمرنا حطة ولكونه مرجوحاً لم يلتفت إليه هنا قوله (**طلب ما يشتهون**) مفعول بدلوا بنفسه فيكون مأخوذاً إذ روي أنهم قالوا حنطة بدل حطة فالحاصل هو طلب الحنطة مثلاً لا نفس الحنطة ومن هذا قال طلب ما يشتهون لا ما يشتهون وقيل تقديره فبدل الذين ظلموا قولاً بغير الذي قيل لهم فحذف الحرف وانتصب بنزعه ومعنى التبديل التغيير كأنه قيل فغيروا قولاً بغيره لأنهم قالوا بدل حطة حنطة ولم يلتفت إليه المص لأنه حذف الجر في مثله سماعي لا قياسي وأيضاً معنى التغيير هنا ليس بواضح إذ بقاء المادة معتبر في التغيير وهنا ليس كذلك فالباء داخلة على المتروك وغير الباء هو الحاصل المأخوذ (**من أعراض الدنيا**).

قوله: (**كرره**) أي كرر ذكر ظلموا (**مبالغة في تقبيح أمرهم**) لإفادة التكرير التأكيد ولو قيل على ظاهره عليهم لم يفد ذلك إذ الضمير يراد به الذات ولا يلاحظ فيه الصفات فلا يوجد تكرار ذكر الظلم فلا تأكيد فلا مبالغة في التقبيح (**وإشعاراً**) ولا إشعار أيضاً لما ذكرنا من أن الضمير لا يلاحظ فيه الصفات فلا يوجد الإشعار (**بأن الإنزال عليهم لظلمهم**) وإذا ذكر الظاهر أي ظلموا موضع الضمير يتحقق الإشعار لما اشتهر من أن التعليق بالمشتق وما فيه حكمه يفيد العلية قوله (**بوضع غير المأمور به موضعه**) أي المأمور به فيه إشارة إلى أن تبديل القول عبارة عن ترك القول المأمور به وإتيان قول آخر بدله إذ التبديل مشتق من البدل فلا بد من حصول البدل فظهر ضعف ما قيل إن تبديل القول قد يستعمل في المخالفة

قوله: كرره للمبالغة يعني وضع الظاهر موضع الضمير فإن ظاهر الحال يقتضي أن يقال فأنزلنا عليهم للمبالغة في تقبيح أمرهم لأن فيه تسجيلاً عليهم بالظلم وليس في الاضمار هذا المعنى والإشعار بعلية ظلمهم لإنزال الرجز عليهم لأن ترتب الحكم على الوصف يدل على أن الوصف علة لذلك الحكم.

قال تعالى: ﴿سيقول المخلفون﴾ [الفتح: ١٥] إلى قوله: ﴿يريدون أن يبدلوا كلام الله﴾ [الفتح: ١٥] الآية ولم يكن تبديلهم إلا الخلاف في الفعل لا في القول فكذا هنا لما أمروا بالتواضع وسؤال المغفرة لم يمتثلوا أمر الله تعالى انتهى فإن التبديل هناك بمعنى التغيير لقرينة صارفة عن المعنى المشهور دون هنا كما لا يخفى.

قوله: (أو على أنفسهم) عطف على مقدر يستحب إليه الكلام أي لظلمهم مطلقاً أو على أنفسهم تعديته بعلى مع أنه متعد بنفسه كقوله تعالى: ﴿ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾ [البقرة: ٥٧] لتضمنه معنى التعدي والفرق بين الوجهين أن في الأول لا يعتبر خصوص النفس لا أن يعتبر الغير وفي الثاني خصوص النفس معتبر فعدم ذكر المتعلق في الأول لقصد التعميم لكن فيه خدشة وهي أن وضع غير المأمور به في موضع المأمور به لا يكون ظلمه إلا على أنفسهم ولا يتصور التعميم إلا أن يقال التعميم مفهوماً يكفي في التقابل ولا يقتضي الافراد المحققة وقال بعضهم المراد بالإطلاق في الأول أن لا يعتبر خصوص النفس لا أن يعتبر معها الغير فتدبر انتهى فحينئذٍ لا يحسن التقابل إذ المراد بالأول الظلم على أنفسهم كما في الثاني لكن لم يعتبر خصوص النفس وفي الثاني اعتبر ذلك وبهذا القدر لا يحسن التقابل فالتعويل[1] على ما ذكرناه **(بأن تركوا ما يوجب نجاتها إلى ما يوجب هلاكها)**.

قوله: (عذاباً مقدراً من السماء) أي المراد بالرجز هنا العذاب ومن السماء متعلق بمحذوف ظرف مستقر وقع صفة لرجز وكون المتعلق فعلاً خاصاً لا ينافي كونه ظرفاً مستقراً إذا قامت القرينة على الفعل الخاص لا متعلق بأنزل لأن العذاب ليس نازلاً من السماء بناء على أن المراد به الطاعون وهو ليس بنازل من السماء فلو كان المراد بالرجز الصاعقة مثلاً لصح تعلق الجار بأنزل وكونه مقدراً من السماء مع أنه مقدر في الأزل أن ظهور كونه مقدراً من السماء التي فيها اللوح وجه التقييد مع أن كل الأشياء مقدرة للتهويل وأن ذلك الإنزال كالأمر الواجب لكونه مقضياً بشؤم ظلمهم والتجاوز عن الحدود بفسقهم فعلم من ذلك أن الإنزال مجاز في الإيصال إذ معناه تحريك الشيء من علو إلى سفل تدريجياً كان أو دفعياً ولو قيل هذا كقوله تعالى: ﴿وأنزلنا عليكم لباساً﴾ [الأعراف: ٢٦] الآية وكان معناه وخلقناه بتدبيرات سماوية وأسباب نازلة من السماء لم يبعد تعلق الجار بأنزلنا وكذا قوله تعالى: ﴿وأنزل لكم من الأنعام﴾ [الزمر: ٦] ﴿وأنزلنا الحديد﴾ [الحديد: ٢٥] كما قاله المص في سورة الأعراف.

قوله: (بسبب فسقهم) أشار إلى أن الباء للسببية وما مصدرية ولفظ كانوا مقحم لكن

قوله: بسبب فسقهم إشارة إلى أن ما في بما كانوا مصدرية وكان الأوفق أن يقول بسبب كونهم فاسقين.

---

(١) على أنه يمكن جعله ظلماً على الغير أيضاً باعتبار جعل الغير في معرض الاجتراء على أمر الله تعالى بسبب اتباعهم في تعاطي المناهي أو كونهم سبباً لانقطاع المطر واستيلاء القحط وحصول الهرج والمرج وغير ذلك.

الأولى بسبب كونهم فاسقين لأن جمع الماضي مع المستقبل للاستمرار خاص بلفظة كان فلا وجه لإهداره مع تضمنه للنكتة الرشيقة.

قوله: **(والزجر في الأصل)** أي في اللغة كالرجس **(ما يعاف عنه)** ويستقذر ثم نقل عنه إلى العذاب الذي ينفر عنه وهو المراد هنا كما صرح به فالنقل من قبيل نقل اسم العام إلى الخاص أو اسم المسبب إلى السبب وهو الظاهر إذ الأول لا يخلو عن كدر وفي الحديث الطاعون رجز وبه فسرها لأن أول وقوع الطاعون فيهم كما قيل ثم بيان سببية فسقهم للعذاب بعد الإشعار بكون الظلم سبباً للإنزال للتنبيه على أن ذلك الظلم الذي هو سبب الإنزال منشؤه فسقهم وخروجهم عن طاعة الله تعالى أي جرهم الانهماك في الفسق إلى الظلم المخصوص أعني وضع غير المأمور به موضع المأمور فهذا تعليل للمعلل بالظلم حاصله بيان سبب الظلم سواء كان الفسق بمعنى الكفر أو مطلق المعاصي وسيجيء الإشارة إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون﴾ [البقرة: ٦١] وقيل هذا من قبيل التدرج في الارتقاء أعني وقع الإشعار أولا يكون الإنزال لظلمهم ثم وقع التصريح ثانياً بذلك معبراً فيه عن الظلم بالفسق فارتقى من الإشعار إلى التصريح ولا محذور فيه أصلاً إنما المحذور في عكسه وإن كان له جهة تصحيح انتهى وهذا غير متعارف عندهم إذ كون التعليق بالمشتق مفيداً للعلية كالصريحة مما صرح به أئمة الأصول فلا تدرج في الارتقاء إذ لا فرق بينه وبين ما صدر بحرف تعليل والفسق أعم من الظلم أريد هنا كما عرفت **(وكذلك الرجس)** وقرىء بالضم وهو لغة فيه والمراد به الطاعون روي أنه مات به في ساعة أربعة وعشرين[1].

قوله تعالى: ﴿۞ وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ۖ كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ مِن رِّزْقِ ٱللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٦٠﴾﴾

﴿وإذ استسقى موسى﴾ [البقرة: ٦٠] أي وذكر الحال في الوقت المذكور فإنه نعمة تاسعة من النعم المعدودة على بني إسرائيل والسين للطلب على طريق الدعاء أي طلب السقيا **(لما عطشوا في التيه)** إشارة إلى أن المختار كون ذلك الاستسقاء في التيه وهو قول

قوله: لما عطشوا في التيه فدعا لهم موسى عليه السلام بالسقيا قال بعض شارحي الكشاف فإن قلت إن هذه الآية لم لم ترد على الترتيب فإن تظليل الغمام كان في التيه ودخول القرية بعده والعطش أيضاً في التيه فنقول المقصود منها تعديد النعم على بني إسرائيل وتقريعهم على كفرانها فنعمة على التفصيل ولو وردت مرتبة فربما يظن أن المراد نعمة واحدة وتقريعهم عليها وهذا كما قال الزمخشري في قوله تعالى ﴿وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها﴾ [البقرة: ٧٢] لم تقص القصة على ترتيبها وكان حقها أن يقدم ذكر القتل والضرب بعض البقرة على الأمر بذبحها وأن يقال وإذ قلتم

---

(١) روي أنه مات به في ساعة أربعة وعشرون ألفاً وقيل سبعون ألفاً والمراد بالساعة الساعة الشرعية.

جمهور المفسرين وأنكره أبو مسلم وقال هو كلام مفرد بذاته وقال ابن الخطيب وليس في الآية ما يدل على أحد القولين وأشار المص إلى رد ذلك والقرينة ذكره غب ذكر المن والسلوى فإنهما في التيه اتفاقاً فكذا الاستسقاء وإنما لم يذكره عقيب ذكر المن والسلوى بل ذكر دخول القرية والأمر به مع أنه بعد التيه قصدا إلى تكثير النعم لما في لما عطشوا لمجرد الظرفية بمعنى حين فلا جواب لها ولو قيل المعنى لما عطشوا في التيه طلبوا الاستسقاء من موسى فاستسقى فحينئذٍ يكون له جواب لم يبعد.

قوله: **(اللام فيه)** أي الحجر للعهد وكذا إضافة العصا **(للعهد)** أيضاً.

قوله: **(على ما روي أنه)** كان حجراً طورياً دليل للعهدية فإنه لما **(كان حجراً طورياً)** محمولاً معه كان معيناً عند المخاطب بهذا التعيين لأنه فرد مخصوص من الأحجار الطورية ولعله كان معلوماً للنبي عليه السلام قبل نزول هذه الآية ولا قطع فيه ولذا بين احتمالاً آخر والطور نسب إليه الحجر لكونه مأخوذاً منه **(مكعباً حمله معه)** المكعب كالمربع لفظاً ومعنى وقيل لمكعب هو ما يحيط به ستة سطوح متساوية متوازية ذراعاً في ذراع كما سيأتي واعترض عليه فإنه لما كان المكعب ما يحيط به ستة سطوح يلزم أن يكون له وجوه ستة فعلى تقدير أن يكون من كل وجه ثلاثة أعين يرتقي عدد العيون ثمانية عشر والأسباط اثنا عشر فالصواب أن يقال مربعاً كما قاله الزمخشري ولهذا قال بعض المراد بالمكعب المربع وجوابه أن أحد سطوحه ينطبق على الأرض عند الوضع فلا ينتفع به والآخر يحاذي الهواى فبقيت أربعة جوانب وقد عبر عنها بالأوجه فإن الوجه جانب يوازيك فلا يصدق على ما يحاذي الأرض وما يحاذي الهواء وأما على تقدير كونه مربعاً ينطبق أحد جوانبه على الأرض فيبقى ثلاثة جوانب بل يبقى جانبان فلا يصح التوزيع قيل هذا بناء على التفرقة بين المكعب والمربع في الجسم ولا فرق بينهما نعم المكعب ما يحيط به ستة سطوح لكن المربع في الجسم كذلك أيضاً فإنه عبارة عن الجسم الذي له أطراف أربعة وفوق وتحت فله ستة سطوح فالطرف الأعلى والأسفل لا يعتبران وجهاً لما عرفته ولعدم ظهور المواجهة بهما وعدم التفرقة بين المربع والمكعب مسلم إن أريد بهما المعنى اللغوي وأما في الاصطلاح فالفرق بينهما واضح على ما بين في علم الهندسة ولعل مراد من قال الصواب مربعاً المعنى الاصطلاحي وهو المتبادر والمجيب أجابه باختيار المعنى اللغوي نقل عن الجوهري أنه قال والكعبة البيت الحرام سمي بذلك لتربعه.

نفساً فادارأتم فيها فقلنا اذبحوا بقرة واضربوه ببعضها لأن كل ما قص من قصص بني إسرائيل إنما قص تعديداً لما وجد منهم من الجنايات وتقريعاً لهم عليها وهاتان قصتان كل واحدة منهما مستقلة بنوع من التقريع وإن كانتا متصلتين متحدتين فالأولى لتقريعهم على الاستهزاء وترك المسارعة الامتثال وما يتبع ذلك والثانية للتقريع على قتل النفس المحرمة وما يتبعه من الآية العظيمة وإنما قدمت قصة الأمر بذبح البقرة على ذكر القتيل لأنه لو عمل على عكسه لكانت قصة واحدة ولذهب الغرض في تثنية التقريع.

قوله: (**وكان ينبغي من كل وجه ثلاث أعين يسيل كل عين في جدول إلى سبط وكانوا ستمائة ألف**) أي يسيل الجدول حفيرة دون النهر (**وسعة المعسكر**) بضم الميم اسم مكان موضع إقامة العسكر (**اثني عشر ميلاً**) معطوف على اسم كان وخبره وفي بعض النسخ اثنا عشر ميلاً فحينئذٍ الجملة معطوفة على كانوا.

قوله: (**أو حجراً أهبطه**) عطف على حجراً طورياً وكونه معهوداً بناء على أنه معلوم له عليه السلام قبل النزول بهذا الوصف أي كونه حجراً أهبطه (**آدم من الجنة ووقع إلى شعيب عليه السلام فأعطاه إياه مع العصا أو الحجر الذي فر بثوبه لما وضعه عليه ليغتسل وبرّأه الله به مما رموه به من الأدرة**) والكلام فيه مثل ما سبق نقل عن الطيبي أنه قال روينا عن البخاري ومسلم عن أبي هريرة أن رسول الله عليه السلام قال كان بنو إسرائيل يغتسلون عراة ينظر بعضهم إلى سوءة بعض وكان موسى عليه السلام يغتسل وحده فقالوا والله ما يمنع موسى أن يغتسل معنا إلا أنه آدر قال فذهب يغتسل مرة فوضع ثوبه على حجر ففر الحجر بثوبه فتبع موسى أثر فقال ثوبي حجر حتى نظر بنو إسرائيل إلى سوءة موسى عليه السلام فقالوا والله ما بموسى من أدرة والأدرة بضم الهمزة وسكون الدال المهملة والراء انتفاخ الخصية وكبرها ورجل آدر بالمد أصله أأدر صفة مشبهة قوله عما رموه عما قذفوه وعيبوه فأشار إليه الفاء لترتب الإشارة إلى ما شوهد من خاصة الحجر جبرائيل بحمله أي الحجر فهو مضاف إلى المفعول أو حمل موسى فالإضافة إلى الفاعل لتوقع منفعة مثل ما روي فأشار جبريل عليه السلام بحمله على العهد.

قوله: (**أو للجنس**) عطف على العهد والمراد بالجنس العهد الذهني فإنه من أفراد لام الجنس عند المحققين (**وهذا أظهر في الحجة**) أي على أنه رسول الله لأن الإعجاز فيه أظهر لأن في الأحجار المتعينة احتمال اتصافها بخاصة تفيد ما ذكر بخلاف الجنس فإنه في أي فرد من الحجر إذا ضربه العصا انفجرت وكونه معجزة معناه من شأنه كونه معجزة لا أنه معجزة بالفعل إذ التحدي شرط في المعجزة ولا تحدي هناك على أنه أظهره للأسباط وهم ممن يؤمنون به وكذا الكلام في المن والسلوى وغير ذلك من الأمور العليا الصادرة في التيه في يد موسى عليه السلام.

قوله: فر بثوبه روى البخاري ومسلم والترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال كان بنو إسرائيل يغتسلون عراة ينظر بعضهم إلى سوءة بعض وكان موسى يغتسل وحده فوضع ثوبه على حجر ففر الحجر بثوبه فجمع موسى بإثره يقول ثوبي حجر ثوبي حجر حتى نظرت بنو إسرائيل إلى سوءة موسى فقالوا والله ما بموسى أدرة والأدرة بالضم نفخة بالخصية يقال رجل آدر.

قوله: وهذا اظهر في الحجة لأنه أبين في القدرة فإن إخراج الماء بضرب العصا من جنس الحجر من أي حجر كان أدل على ثبوت نبوة موسى عليه السلام من إخراجه به من حجر معهود معين لاحتمال أن يذهب الوهم إلى أن ذلك الخاصية في ذلك الحجر المعين كخاصية جذب الحديد في حجر مغناطيس.

قوله: (**لم يأمره أن يضرب حجراً بعينه ولكن لما قالوا**) تأييد لكون اللام للجنس فعلى هذا يناسب أن يقوم هذا على العهد ولو قيل إنه لضعفه يحتاج إلى التأييد بخلاف الأول فكون اللام للعهد هو الأصل حيث أمكن اعتباره وهنا كذلك فلا يعارضه ما ذكر في التأييد يجاب عنه بأن قوله وهذا أظهر في الحجة ظاهر في متانته ورجحانه قوله (**كيف بنا**) كيف حالنا النازلة بنا (**لو أفضينا**) لو وصلنا (**إلى أرض لا حجارة بها حمل حجراً**) أي حجراً ما لدفع ما وقع في خاطرهم وتأليف لقلوبهم الضعيفة وإلا فهو عليه السلام على ثقة منه تعالى حيث ضرب عصاه في أي حجر كان وأن الله تعالى يقدر على الحجر كما يقدر على خلق الماء من الحجر (**وفي مخلاته**) بكسر الميم الكيس الواسعة تعلق في رأس الفرس ويقرب ما قيل المخلاة ما يجعل فيه الخلاء بالقصر وهو الرطب من الحشيش (**وكان يضربه بعصاه إذا نزل فيتفجر فقالوا إن فقد موسى عصاه متنا عطشاً وكان يضربه بها إذا ارتحل فييبس**) هذه آية أخرى حيث وقع الانفجار بالضرب واليبس الذي هو نقيضه مرة أخرى قوله إن فقد متعد من باب ضرب وأما من باب علم فلازم فأوحى الله إليه لا تقرع الحجارة.

قوله: (**وكلمها**) أي الحجر والتأنيث بتأويل الصخرة وفي نسخة وكلمه وهو ظاهر (**تعطك**) مجزوم على أنه جواب أمر (**لعلهم يعتبرون**) كي يعتبرون ويعلمون أنه خالق الماء والضرب سبب عادي وجعل التكليم سبباً عادياً أيضاً لتفجر الماء.

قوله: (**وقيل**) عطف على مقدر قيل لا يقيد بالرخام وقيل (**إن الحجر من رخام**) بخاء معجمة حجر لين أبيض وأحمر أو أصفر أو رزوري كل ذلك منقول عن القاموس (**وكان ذراعاً في ذراع**) أي مضروب فيه فيكون مربعاً عبر عنه المصنف بالمكعب كما مر توضيحه وهذا قرينة على مراده.

قوله: (**والعصي عشرة أذرع**) غير عبارة الكشاف حيث قال وقيل من آس الجنة طوله

قوله: في مخلاته هي الخريطة التي يجعل فيها الحشيش الرطب وفي الصحاح المخلاة ما تجعل فيه الخلا والخلا مقصور وهو الرطب من الحشيش.

قوله: وقيل كان الحجر من رخام الرخام حجر أبيض رخو وفي الكشاف قيل كان من رخام وكان ذراعاً في ذراع وقيل مثل رأس الإنسان قال بعض شراح الكشاف لقائل أن يقول هذان القولان في الحجر المعلوم المعين فالترتيب يقتضي تقديمها على احتمال جنسية اللام وأجيب بأن ما تقدم هو اختلاف في ذات الحجر وهذا اختلاف في صفة الحجر.

قوله: والعصا عشرة أذرع على طول موسى عليه السلام من آس الجنة بالمد وهو شجر معروف وفي الكشاف وقيل كان الحجر من أس الجنة بضم الهمزة وتشديد السين قيل في هذه الرواية اشكال لأن المذكور في عامة التفسير أن عصا موسى كانت من آس الجنة بالمد طولها عشرة أذرع على طول موسى ولها شعبتان يتقدان في الظلمة واسمها عليق حملها آدم عليه السلام من الجنة فتوارثها الأنبياء عليهم السلام حتى وصلت إلى شعيب فاعطاها موسى عليه السلام والزمخشري قال من آس الجنة في صفة الحجر والآس أصل البناء هكذا في النسخ المنقولة عنه

عشرة أذرع (على طول موسى عليه السلام) إلى أن قال وكان يحمل على حمار فإن الآس أي الأساس يناسب الحجر وهذا صفة العصا فسهى فيه أي كان مراد صاحب الكشاف أن يقول وقيل كان العصا كذا وكذا فسقط من قلمه لفظ العصا أو من قلم الناسخ الأول وجهه ما ذكره النحرير التفتازاني قائلاً والحمل على الحمار وإن لم يحسن في العصا ففي حجر له طول عشرة أذرع أبعد وهذا بحسب الظاهر وارد وإن أمكن دفعه بأن خارق العادة أيضاً إذ حمل الجسم الكبير على حيوان ضعيف خارق أيضاً ولا يحتاج مثل هذا إلى نقل عن الثقات لما صدر من نبي كليم ورسول أمين أو يحتمل الحمار كبير الجثة كالحمار في مصر القاهرة أو الحجر خفيفاً كما قيل ومن هذا حكم المصنف في أنه حمل في مخلاة.

قوله: (من آس الجنة) بالمد رواية الآس شجرة معروفة **(ولها شعبتان)** أي الآس **(تتقدان في الظلمة)** ظاهره أنه في التيه كذلك وهذا لما ذكره في سورة المائدة وكان الغمام يظلهم من الشمس وعمود من نور يطلع بالليل فيضيء لهم ولعله رواية أخرى أو في غير التيه لكنه خلاف السوق أو تتقدان له عليه السلام وعمود لقومه لأنهم ستمائة ألف فلا يفي شعلة العصا لهم وفيه تأمل.

قوله: (متعلق بمحذوف تقديره فإن ضربت فقد انفجرت) المراد التعلق المعنوي يعني

وفي بعض النسخ من آس الجنة فيكون المراد بها العصا ولكن قوله يحمل على حمار يدفع أن يكون المراد به العصي آساً كان أو اساً والظاهر أن كلامه في الحجر والآس هو المراد وكون المذكور في عامة التفاسير العصا وصفتها لا ينافي أن يكون الحجر أيضاً على طول العصا محمولاً على الحمار ولعله اطلع على ذلك في بعض الروايات فنقله.

قوله: متعلق بمحذوف فإن كان تعلقه به تعلق الجزاء بالشرط والمسبب بالسبب كان التقدير فإن ضربت فقد انفجرت وإن كان تعلقه به تعلق المعطوف عليه كان المعنى فضرب فانفجرت وهذا ارجح من الأول لكثرة الحذف في الأول ولأن دخول الفاء الجزائية على الماضي المتصرف من غير قد غير جائز واضمارها ضعيف وكذلك هو ادخل في البلاغة فإذا الفاء في فانفجرت على تقدير العطف على محذوف يكون فاء فصيحة على المذهب المختار كما في قوله فقد جئنا خراسانا وهي لا تقع إلا في كلام بليغ بخلاف الفاء الجزائية فإنها تقع في كلام العامي قالوا وجه البلاغة ههنا أن فيه فائدتين لا يهتدى إليهما غير البلغاء أحدهما الدلالة بالحذف على أن المأمور امتثل الأمر على الفور والثانية أنه لما ذكر عقيب الأمر بالضرب الانفجار دل على أن المطلوب بالضرب الانفجار لا الضرب فلهذا حذف الضرب وصرح بإثره وهو الانفجار وفي كلام صاحب المفتاح أن الفاء الفصيحة هي في جزاء الشرط ولهذا عرف بأنها الفاء التي دلت على محذوف غير شرط وهو سبب لما بعد الفاء قوله كما مر في قوله تعالى: ﴿فتاب عليكم﴾ [البقرة: ٥٤] فإنه قد مر أنه يجوز أن يكون تقدير إن فعلتم ما أمرتم به فقد تاب عليكم وأن يكون التقدير ففعلتم ما أمرتم به فتاب ووجد في الحاشية المنسوبة إلى صاحب الكشاف أن الفاء في فتاب تسمى فصيحة يستدل بها على فصاحة المتكلم يقال كلام فصيح وكلمة فصيحة وصفت الفاء بها على الإسناد المجازي كما وصف القرآن في قوله تعالى: ﴿ذلك نتلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم﴾ [آل عمران: ٥٨]

هذه الفاء إما داخلة في جواب شرط محذوف فهي فاء جزائية وتسمى فصيحة أيضاً لإفصاحها وأنبائها عن ذلك المحذوف بحيث لو ذكر لم يكن الحسن مع حسنه في موقع ذوقي لا يمكن التعبير عنه ومما يؤيد حسن موقعه أن فيه إفادة المعنى الكثير بعبارة قليل لكن في حذف كلمة قد بعض نقصان ولأجل هذا مع أن فيه كثرة التقدير أخره صاحب الكشاف والمصنف نظر إلى أن الفاء قوي الدلالة على المحذوف وكامل في الفصاحة والإنباء عن المحذوف فما يدل على أكثر محذوف يكون فصاحتها أظهر كمالاً لم يؤد إلى الاستعجام وعدم الإفهام لكن يرد على هذا الوجه أن ذلك يقتضي تقدم الانفجار على الضرب لكون الجواب ماضياً مع أنه قد أجيب تارة بأن المراد فقد حكمنا بترتب الانفجار على ضربك وتارة بأن حرف الشرط في إن ضربت خلصت للماضي الداخل عليه قد التحقيقية لا لاستقبال وهذا ركيك لأن خلوص الماضي الواقع شرطاً للماضي مختص بلفظ كان وحيث لم يذكر يراد مقدراً أي فإن كنت ضربت فقد انفجرت وسلاسة المعنى يقتضي الاستقبال فيكون الوجه الثاني مختاراً وأن أبا حيان رده بأن حذف أداة الشرط وفعله لم يسمع وأنه لا بد من إظهار قد في الجواب الماضي وإذا كان ماضياً فليس هو الجواب بل دليله نحو إن جئتني فقد أحسنت إليك أي لم ينكر ولم يستبعد لأني قد أحسنت إليك وإن كان الصحيح جوازه كما نقل عن ابن مالك وأبي البقاء وقد مر التفضيل في قوله تعالى ﴿فتاب عليكم﴾ [البقرة: ٥٤] وهذا الاختلاف يوجب توهين هذا الاحتمال أيضاً وحيث أمكن جعلها عطفاً على المحذوف لا يصار إلى غيره.

قوله: (أو فضرب فانفجرت) هذا مختار السكاكي حيث فسر الفاء الفصيحة[1] بأنها التي تدل على محذوف غير شرط هو سبب لما بعدها والنكتة المختصة بهذا المقام الدلالة على أن المأمور لم يتوقف في اتباع الأمر وإن المطلوب من الأمر هو الانفجار لا الضرب والإيماء إلى أن السبب الأصلي هو أمره تعالى لا فعل موسى عليه السلام وهذه النكتة غير مطردة بل هي مختصة بمثل هذا ونظائره كثيرة في القرآن وتقدير المحذوف بالفاء في الوجهين إشارة إلى سرعة الامتثال والمعنى فضرب عقيب أمرنا بلا توقف فانفجرت عقيب الضرب مع سببية الضرب لذلك الانفجار فالفاء الأولى سببية والثاني فصيحة وفي عشرة ثلاث لغات فتح الشين وكسرها وسكونها **(كما مر في قوله تعالى ﴿فتاب عليكم﴾** [البقرة: ٥٤] **وقرىء عشرة بكسر الشين وفتحها وهما لغتان فيه)**[2].

بصفة من هو بسببه لأن الحكيم هو المتكلم وإنما اختصت بكلام البلغاء لأن المراد بالحرف الدلالة على أن المأمور لم يتوقف عن اتباع الأمر وكان المطلوب من المأمور الانفجار لا الضرب ومثل هذا المعنى الدقيق لا يذهب إليه إلا الفصيح ونحوه مذكور في الأعراف.

---

(١) الفاء فصيحة على التقديرين عند الأكثرين لإفصاحها عن المحذوف وفضيحة على التقدير الثاني فقط عند السكاكي وهذا نزاع لا طائل تحته.

(٢) أشار إلى أن مثل هذه الحال تدل على هيئة ألف بهيئتها فقط وهي المقارنة لطلوع الشمس وفيما نحن فيه المقارنة العلم بالانفجار.

قوله: (كل سبط) إشارة إلى أن كلا هنا لإحاطة النوع لا لإحاطة الأفراد الشخصية بقرينة المقام والمعنى قد علم كل نوع وصنف من الأسباط والقصة تدل على أن المراد بأناس ليس جميع الناس بل الناس الموجودون مع موسى عليه السلام وهم الأسباط وأيضاً تدل ثنتا عشرة عيناً على أن المراد نوع سبط لا كل فرد فرد السبط هو الحفيد يريد به حفدة يعقوب عليه السلام وهذا مراد من قال السبط في بني إسرائيل كالقبيلة في العرب وهذا العلم حاصل لهم بتعيين موسى عليه السلام وما مر من شذوذ إثبات همزة أناس إنما هو مع الألف واللام كالأناس إلا مينا وأما بدونها فشائع في فصيح الكلام والمشرب اسم مكان ويدل عليه قول المص عينهم وكونه مصدراً ميمياً بمعنى الشرب لا حاصل للعلم به وجملة قد علم حالية وذو الحال اثنتا عشرة وهو كقولهم جاءني زيد والشمس طالعة فلا يحتاج إلى تقدير العائد ولو كان صفة لاثنتا عشرة لاحتيج إلى تقدير العائد وأيضاً الحالية تفيد مقارنة العلم بالمشرب للانفجار دون الصفة وافراد العين في قوله عينهم لإرادة الجنس ولفظة منها في منها إما للابتداء أو للتبعيض أي من بعض مائها **(عينهم التي يشربون منها)**.

قوله: (على تقدير القول) أي قلنا لهم بلسان نبيهم وأما تقدير قال لهم موسى فلا يلائم السوق إن أريد من عند نفسه.

قوله: (يريد ما رزقهم الله من المن والسلوى) ناظر إلى الأكل **(وماء العيون)** ناظر إلى

قوله: على تقدير القول أي قلنا أو مقولاً في حقهم كلوا واشربوا.

قوله: يريد به ما رزقهم من المن والسلوى يعني أن الرزق يطلق على جميع ما يعطى العبد يقال رزق المال والولد والعلم وغير ذلك بحسب المقام وخص ههنا بالمأكول الذي هو المن والسلوى وبالماء من المشروب بقرينة قوله ﴿قد علم كل اناس مشربهم﴾ وقيل المراد من رزق الله الماء لأنه ينبت منه الزرع والثمار فهو رزق يؤكل منه ويشرب وعلى هذا كان مقتضى الظاهر ﴿كلوا واشربوا﴾ منه أي من المشرب لكن لما كان الماء مما لا يؤكل كان استعماله في المأكول مجازاً وفي المشروب حقيقة ويلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فذكر الرزق الذي هو أعم ليتنا ولهما بعمومه دفعاً لذلك وكان لفظ الرزق من وضع الظاهر موضع المضمر لكن مما يدل عليه اللفظ قيل وفي هذا القول ضعف بوجهين أحدهما أنهم ما كانوا يأكلون في التيه من ذرع الماء وثمره فلا يكون ذكر ما يدل عليهما ملائماً للمقام والثاني أنه لو كان كذلك لما طلبوا ذلك بقولهم يخرج لنا ﴿مما تنبت الأرض من بقلها﴾ ولا يلتئم قولهم: ﴿لن نصبر على طعام واحد﴾ [البقرة: ٦١] لا أن يحمل من رزق الله على المن والسلوى وفيه نظر لأنه ليس المراد أنهم كانوا يأكلون من ذلك وإنما المراد أن المراد من رزق الله الماء لأن سوق الكلام في هذه لبيان الماء وكونه نعمة عند العطش لقوله تعالى: ﴿وإذ استسقى موسى لقومه﴾ [البقرة: ٦٠] وأما نعمة الأكل فقد ذكر قبلها بقوله: ﴿وظللنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم﴾ [البقرة: ٥٧] فعلى هذا كان مقتضى الظاهر أن يقال اشربوا الماء ولا يذكر معه كلوا والله أعلم إشارة إلى أن الامتنان بنعمة الماء وشربه على وجه الصحة لا يتم إلا بعد الأكل وذكر الرزق مكان الماء وضعا للظاهر موضع المضمر باعتبار أن الماء منبت الرزق تعظيماً لشأنه كما في قوله ﴿كلوا من طيبات ما

الشرب والأمران هنا يراد بهما المعنى الشامل للمباح والفرض **(وقيل الماء وحده لأنه يشرب ويؤكل ما ينبت به)** وهذا مقتضى الكلام لعدم التعرض للمن والسلوى في هذه القصة وجعل الماء مما يؤكل بالنظر إلى ما ينبت منه وهذا تكلف لا داعي له إذ القصة من أولها إلى آخرها قصة واحدة فما المانع من اعتبار المن والسلوى وجمل الأكل على الحقيقة وأما القول بأنه إذا أريد بالرزق الماء وحده يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يدفع بكون من للابتداء لأن ابتداء الأكل ليس من الماء بل ما ينبت منه فليس بوارد على المص لأن هذا الجمع جائز في مذهبه وإنما يرد على الزمخشري لأنه لكونه حنفياً لا يجوز عنده الجمع بين الحقيقة والمجاز وإنما التفصي عن ذلك الحمل على عموم المجاز والمعنى ح كلوا واشربوا مما يطلق عليه لفظ الرزق فيتناول الماء ومما ينبت منه فلا حاجة إلى الجواب بأن من لا يتعلق بالفعلين جميعاً وإنما هو على الحذف أي كلوا من رزق الله واشربوا من رزق الله فلا جمع فإنه التزام حذف كثير بلا داع وعموم المجاز مما اتفق عليه الفريقان نعم يمكن أن يقال إنه مرضه لأنه لم يكن أكلهم في التيه من زروع ذلك الماء على ما دل عليه ما بعده وهو قوله تعالى: ﴿وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد﴾ [البقرة: ٦١] الآية والقول بأن هذا الماء كما يروي العطشان يشبع الجوعان ضعيف لأنه وإن سلم كون ذلك الماء مشبعاً أيضاً مع أن رواية كون الماء مشبعاً ليست بثابتة ولو كوثراً لا يطلق عليه الأكل لأنه إيصال الجوف ما من شأنه أن يمضغ والماء ليس كذلك وأيضاً لو كان كذلك لما احتيج إلى إنزال المن والسلوى والاحتمال العقلي جار في المن والسلوى فإنهما كما يرويان العطشان يشبعان الجوعان على طريق خرق العادة فما هو جواب القائل فهو جوابنا وفي قوله: ﴿ما رزقهم الله﴾ [الأنعام: ١٤٠] تنبيه على أن الرزق ليس بمصدر بل بمعنى المرزوق والعائد محذوف أي ما رزقهم منه.

قوله: (لا تعتدوا حال إفسادكم) أشار إلى أن العثو كالاعتداء والإفضاء إلى الفساد ليس بداخل في مفهومه وضعاً نقل الإمام الراغب عن بعض المحققين أن العثي ليس بموضوع للفساد بل هو كالاعتداء في أن معناه مجاوزة الحد مطلقاً فساداً كان أو لا ثم غلب في الفساد انتهى. وكفى بالراغب قدوة في مثل هذا المرام ومن وهم أن هذا مخالف لما فهم من كتب اللغة من اختصاص العثي بالفساد بحيث لا يستعمل في غيره لا غالباً ولا نادراً فقد وهم والمص حمله على الاعتداء بقرينة ذكر مفسدين فإنه لو حمل على ما هو الغالب وهو الإفساد تكون الحال حالاً مؤكدة وإن مجيء الحال المؤكدة بعد الفعلية خلاف مذهب الجمهور وإن جوزه صاحب الكشاف ومن تبعه والمص اختار مسلك الجمهور لأنه هو الفصيح المشهور ومن هذا قال وإنما قيده.

رزقناكم﴾ [البقرة: ٥٧] بعد قوله ﴿وأنزلنا عليكم المن والسلوى﴾ [البقرة: ٥٧] لم يقل منهما لذلك أي لتعظيم السلوى وإنهما من طيبات الرزق.

قوله: (وإنما قيده لأنه وإن غلب في الفساد قد يكون منه ما ليس بفساد كمقابلة الظالم) المطاوع للإفساد ففيه تسامح والمعنى لأنه وإن غلب في الإفساد كمقابلة الظالم المعتدي بفعله فإن تلك المقابلة تسمى اعتداء قال تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه﴾ [البقرة: ١٩٤] الآية لكن المص ذكر هنا أن الاعتداء للمشاكلة حيث قال سمي جزاء الظلم باسمه للمشاكلة فلا يتم مرامه هنا وإنما يتم مرامه أن لو كان إطلاق الاعتداء عليه حقيقة وليس كذلك فعلى هذا يكون مختار الزمخشري حيث قال العثي أشد الفساد فحمل النهي على النهي عن التمادي في الفساد والإفساد كيف ما كان منهي عنه فالاقتصار على النهي عن الاعتداء فيه بالنظر إلى حالهم لأن المنهي عنه ليس إلا التمادي كذا فهم من الكشاف أو الإفساد لا يخلو عن اعتداء ما وبعضهم دعا الفرق بين العثي والعثو بأن الأول مختص بالفساد والثاني أعم ورد أنه بعد تسليم الفرق بينهما باختصاص العثي بالفساد دون العثو بالواو لم لا يجوز أن يكون لا تعثوا من الواوي دون اليائي نعم إن الزمخشري جعله من اليائي وقال العثي أشد الفساد فقيل لهم لا تمادوا في الفساد في حال إفسادكم لأنهم كانوا متمادين فيه وقال المحقق التفتازاني يعني ورود الكلام نهياً لهم عما كانوا عليه وإلا فالفساد منكر منهي عنه كيف ما كان وقد ذكرناه آنفاً[1].

قوله: وإنما قيده الخ لما كان جعل مفسدين حالاً عن فاعل لا تعثوا غير مفيد بحسب الظاهر لأنه في الظاهر يفسد الشيء بنفسه الظاهر معناه ولا تفسدوا مفسدين حمل معنى العثي على مطلق الاعتداء الذي هو أعم الفساد وغيره ليكون التقييد بالحال تقييداً للعام بالخاص وقيل مفسدين حال مؤكدة لأن لا تعثوا معناه لا تفسدوا وهو فاسد لأن النهي عن الفساد في حال الفساد اثبات للفساد ونفي له وهو غير جائز ولهذا حمل الكشاف معنى العثي على التمادي في الفساد حيث قال والعثي أشد الفساد فقيل لهم لا تتمادوا في الفساد في حال فسادكم لأنهم كانوا متمادين فيه قال بعض شراح الكشاف سمعت أن قوله ﴿لا تعثوا في الأرض مفسدين﴾ احتجوا به على أنه حال مؤكدة من جملة فعلية ولما ذهب الزمخشري إلى أن الحال المؤكدة لا تجيء إلا مقررة لمضمون جملة اسمية على ما صرح به في المفصل أراد بيان التغاير بين المعنى والافساد حتى لا يلزم التأكيد وبقي الكلام في أن ما فسره به يوهم أن المنهي عنه هو التمادي على الفساد لا نفس الفساد ولكن النهي بحسب المقام وارد على التمادي في الفساد كأنهم لما كانوا على التمادي على الفساد نهوا عما كانوا عليه كما في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة﴾ [آل عمران: ١٣٠] ويدل عليه تعليله بقوله لأنهم كانوا متمادين فيه فعلى هذا ينبغي أن يكون المراد بهذه الحال تعريفهم بأنهم

---

(١) وكذا الاعتداء تجاوز الحد المعتاد في كل أمر وبهذا المعنى أعم من تجاوز حد الشرع ومن غيره ومعنى الآية أنه إذا ظلمكم ظلماً متجاوزاً عن الحد المعتاد فقابلوه بمثله المتجاوز عن ذلك الحد المعتاد وإذا أمكن الحقيقة لا يحمل على المشاكلة كذا قيل وهذا لما صرح به المصنف ولو حمل على الاعتداء على ما ذكره لا يلائم عليه وقد قال في مواضع ﴿إنه لا يحب المعتدين﴾ [الأعراف: ٥٥] فالاعتداء المذكور في الشرع والقرآن هو المعنى الشرعي وأكد الإفساد والفساد فالحمل على المعنى اللغوي ليس له وجه لا في الاعتداء ولا في الإفساد لأنه تعالى ﴿والله لا يحب المفسدين﴾.

قوله: (**المعتدي بفعله ومنه ما يتمجن صلاحاً راجحاً**) والشيء الذي يكون الصلاح فيه راجحاً على الفساد كيف يؤدي من الاعتداء فإن ما يؤدي إلى الصلاح صلاح وإن كان في صورة الإفساد لغة (**كقتل الخضر الغلام وخرقه السفينة**) وهدم دور المشركين وإهلاك زروعهم فإنه إفساد لغة صلاح شرعاً لا إفساد شرعاً لأن الإفساد الشرعي يختص مما يكون بغير حق واللغوي عام له ولغيره لكن المصنف نظر إلى صورة الاعتداء فقال ومنه أي من الاعتداء.

قوله: (**ويقرب منه العيث**) أي من العثي المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿ولا تعثوا﴾ [البقرة: ٦٠] (**غير أنه**) مستثنى مما فهم من السوق أي يقرب منه من كل الوجوه إلا أنه أي العيث (**فيما يدرك حساً**) كالقتل وخرق الشيء بغير حق بخلاف العثي فإنه أعم مما يدرك حساً وعقلاً كالشرك ونحوه من الأمور الباطنة التي تدرك عقلاً.

قوله: (**ومن أنكر أمثال هذه المعجزات فلغاية جهله بالله تعالى وقلة تدبره في عجائب صنعه فإنه حجر لما أمكن أن يكون من الأحجار ما يحلق الشعر وينفر الخل ويجذب الحديد ولم يمتنع أن يخلق الله سحراً يسخره لجذب الماء من تحت الأرض أو لجذب الهواء من الجوانب ويصيره ما بقوة التبريد ونحو ذلك**) نقل عن الراغب أنه قال أنكر ذلك بعض الطبيعيين واستبعده وهذا المنكر مع أنه لم يتصور قدرة الله تعالى في تفسير الطبائع والاستحالات الخارجة عن العبارات فقد ترك النظر على طريقته إذ تقرر عندهم أن الحجر المغناطيس يجر الحديد وأن الحجر المنفر[1] للخل ينفر والحجر الحلاق يحلق الشعر وهو النورة وذلك كله عندهم من أسرار الطبيعة وإذا لم يكن مثل ذلك منكراً عندهم فغير ممتنع أن يخلق الله تعالى حجراً يسخره لجذب الماء من تحت الأرض انتهى. إذا عرفت هذا فجواب المصنف من قبيل الجدل الذي أمر به رسوله عليه السلام حيث قال تعالى: ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ [النحل: ١٢٥] الآية فمن غفل عن ذلك الأمر الجليل قال هذا التوجيه من خطرات وساوس الفلاسفة الذاهبين إلى إسناد الآثار إلى الطبائع ومذهب أهل الحق أن الكل مستند إلى الله تعالى والأسباب الظاهرية عادية انتهى. إيراد خطرات وساوس الفلاسفة ودفع شبهات الفلاسفة أمر جيد شائع بين الأئمة الكرام ونطق بحسنه القرآن المبين وإن كون الكل مستندة إلى الله تعالى مما صرح به المصنف في كتابه في مواضع شتى وإن إلقاء ذلك إلى من لم يعتقد به لا يجدي نفعاً والطبيعيون ينكرون ذلك فلا جرم أن إلزامهم لا يكون إلا

على الفساد لا تقييد العامل وإلا لكان بمفهومه مفيداً معنى تمادوا في الفساد حال كونكم مصلحين وهذا غير جائز أو يحمل على الحال المؤكدة كما قال أبو البقاء مفسدين حال مؤكدة لأن معنى قوله لا تعثوا مفسدين لا تفسدوا لكن هذا ليس مذهب صاحب الكشاف في الحال المؤكدة لما ذكر وأيضاً يلزم منه ما ذكر من أنه إثبات للفساد ونفي له في حالة واحدة.

---

(١) فإنه إذا أرسل إلى إناء فيه خل لم ينزل بل ينحرف فيه حتى يسقط خارجاً عنه ينفر من باب ضرب وينفر بضم العين لغة فيه فتعديته بنفسه بالحذف والايصال أي ينفر عن الخل.

بمقدمات مسلمة فمن لم يفهم ذلك فليتهم وجدانه (**والحجر الذي يسخره الله تعالى لجذب الماء من تحت الأرض**) قد يتخلف عنه لمانع فلا ضير فيه بخلاف الحجر النافر من الخل فإنه ينفر عنه ما دام يلاقيه والحجر الحلاق والجاذب للحديد كذلك فإن عادة الله تعالى جرت فيهما على دوام ترتب تلك الخاصة عليها وإن أمكن التخلف ونحو ذلك من الأسباب وحصول الماء وإن كان بمحض القدرة الإلهية لكن ربط المسببات بالأسباب مما جرت عادة الله تعالى عليه.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ فَٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ مِنۢ بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا ۖ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ ۚ ٱهْبِطُوا۟ مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ ۗ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ۗ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ ﴿٦١﴾﴾

قوله: (**يريدون به ما رزقوا في التيه من المن والسلوى وبوحدته أنه لا يختلج ولا يتبدل كقولهم طعام مائدة الأمير واحد يريدون أنه لا تتغير ألوانه وكذلك**) عطف على الضمير المجرور في به أي يريدون بوحدة الطعام ففي التبدل والتغير فكأنهم قالوا لن نصبر على طعام غير متبدل ولا متغير فذكروا الملزوم وأرادوا اللازم إذ عدم التغير لازم للواحد فوحدته على نهج واحد وعدم تبدله بحسب الأوقات كما يقال طعام مائدة الأمير واحد مع أنه ألوان شتى بقرينة ذكر الأمير بمعنى أنه لا يتبدل بحسب الأوقات وأما كونه واحداً باعتبار النوع وهو كونه طعام أهل التلذذ أو طعاماً بلا مؤنة كسب فخلاف الظاهر ولذلك أجموا أي كرهوا وكراهتهم مستفادة من قولهم: ﴿لن نصبر على طعام واحد﴾ [البقرة: ٦١] الآية.

قوله: (**ولذلك أجموا أو ضرب**) أي نوع (**واحد**) أي أو يريدون بوحدته وحدة نوعية مع تعدد شخصه قوله (**لأنهما معاً**) أي المن والسلوى (**طعام أهل التلذذ**) إشارة إلى أن منشأ وحدة النوع وصف عرضي لا أنهما متحدان في النوع كما هو المشهور فالوحدة على كلا الوجهين مجاز والفرق بين الوجهين مع أن منشأ الوحدة وصف عرضي فيهما هو أن الوصف في الأول عدمي أي عدم التغير وفي الثاني وجودي أي كونهما ناعمين لذيذين

قوله: يريدون أنه لا يتغير ألوانه أي يقولون مائدة الأمير واحد وإن كانت ألواناً لعدم تغير ألوانها أراد بالواحد ما لا يختلف ولا يتبدل ولو كان على مائدة الرجل ألوان عدة يداوم عليها كل يوم لا يبدلها قيل لا يأكل فلان إلا طعاماً واحداً يراد بالوحدة نفي التبدل والاختلاف وإن كان ذلك الطعام متعدداً.

قوله: ولذلك اجموا أي لعدم تبدله واختلافه كرهوا.

قوله: أو ضرب واحد عطف على لا يختلف أي يريدون بوحدته أنه لا يختلف أو أنه ضرب واحد أي نوع واحد وهو نوع يختص بأهل التلذذ والتنعم قال بعض الأفاضل هذا أخص من الأول لأنه بالنسبة إليه نسبة النوع إلى الجنس لأن المراد من الطعام على الأول ما يؤكله ولا يختلف وعلى الثاني النوع مما يؤكل وهو طعام أهل التنعم فالأول يعم الغني والفقير والثاني يختص بالأغنياء.

وكونهما طعام أهل التنعم قوله (**وهم كانوا فلاحة**) أي حراثين (**فنزعوا**) أي اشتاقوا (**إلى عكرهم**) بكسر العين وسكون الكاف والراء المهملة العادة والطبيعة (**واشتهوا**) عطف تفسير لنزعوا (**ما ألفوه**) من الالفة كالتفسير لعكرهم فلاحة بضم الفاء وتشديد اللام والحاء المهملة والتاء جمع فالح من فلحت الأرض إذا شققتها للحرث.

قوله: (**سله لنا بدعائك إياه**) لما كان الدعاء بمعنى النداء والرغبة إلى الله تعالى وهو بهذا المعنى لا يصير سبباً لترتب الإخراج عليه ضمنه بالسؤال وجعل المضمن أصلاً ليصح الجزم في جوابه ولو عكس وقيل فادع لنا سائلاً لنا لا يظهر كون يخرج جواباً له إلا بملاحظة المضمن وهو سائل وهذا غير متعارف في كلامهم ولو قيل مراد المصنف بيان حاصل المعنى لا التضمين فإن الدعاء لهم سؤال لهم والمعنى فادع لنا ربك أن يخرج لنا ولهذا قدم لنا على ربك مع أنه لكونه مفعولاً به صريحاً يستحق التقديم[1].

قوله: (**يظهر لنا**) فإن الإخراج تحريك الشيء من الداخل إلى الخارج فإن كان ذلك من الخفاء إلى الظهور كان إظهاراً ومن العدم إلى الوجود يكون إيجاداً وما نحن فيه كذلك لكن الجمع بين الإظهار والإيجاد لا يخلو عن كدر إذ الإظهار يقتضي الوجود مع الخفاء والإيجاد يقتضي العدم فالأولى الاكتفاء بالإيجاد ويؤيده قوله التكوين إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود ولم يقولوا إظهار المعدوم إلا أن يقال المراد بالخفاء العدم فقوله (**ويوجد**) عطف تفسير له وهذا أولى مما يقال إنه لما كان الإخراج بالمعنى الحقيقي يقتضي مخرجاً عنه وما يصلح له هنا هو الأرض وبتقديره يصير الكلام سخيفاً حمله على المعنى المجازي اللازم له وهو الإظهار وفسره بالإيجاد إشارة إلى أنه بطريق الإيجاد لا بطريق إزالة الخفاء فإن الحمل على المجاز غير منفهم من كلام المصنف لأنه أشار إلى أن المخرج عنه هو كتم العدم فالإخراج على حقيقته.

قوله: (**وجزمه ويوجد بأنه جواب فادع**) كما في قوله تعالى ﴿قل لعبادي الذين آمنوا يقيموا الصلاة﴾ [إبراهيم: ٣١] الآية فإن الشرط لا يلزم أن يكون علة تامة لحصول الجزاء بل يكفي في ذلك توقف الجزاء عليه وإن كان متوقفاً على شيء آخر نحو إن توضأت صحت صلاتك وإلى ذلك أشار بقوله (**فإن دعوته**) أي فإن دعوته (**سبب الإجابة**) وقصد السببية ومفعول فادع محذوف يدل عليه جوابه أي فادع لنا ربك الإخراج.

قوله: وهم كانوا فلاحة فزعوا إلى عسكرهم أي كانوا أهل حراثة فاشتاقوا إلى أصلهم تأنيث الفلاحة باعتبار تأنيث موصوفه المقدر أي كانوا طائفة فلاحة والفلاحة بالكسر الحراثة من فلحت الأرض أي شققتها للحرث ومنه سمي الاكار فلاحاً أي نحن قوم فلاحون وأهل ذراعات وهذا طعام المترفهين.

قوله: فإن دعوته سبب الإجابة تقليل الصحة انخرامه على جواب ادعو المبني على تقدير الشرط المنبىء عن السببية لأن تقديره إن تدع لنا ربك يخرج لنا.

---

(١) ومثل هذه الوحدة مجاز والصارف عن الحقيقة كون طعامهم اثنين.

قوله: (من الإسناد المجازي) وهو المشهور قوله **(وإقامة القابل مقام الفاعل ومن للتبعيض)** إشارة إلى الملابسة بين الفاعل الحقيقي والفاعل المجازي وتوضيحه إن الإنبات فعل الله تعالى على المذهب الحق فإن معناه خلق النبات وإيجاده فهو راجع إلى صفة التكوين حتى نص أهل البلاغة أن قول الموحد أنبت الله البقل مما يطابق الواقع والاعتقاد معاً فمن قال الإنبات عمل طبيعة الأرض في تربية البذر ومادة النبات بتسخير الله تعالى وتدبيره وذلك أمر آخر وراء إيجاده وإيجاد أسبابه والعمل إنما يسند حقيقة إلى من باشره لا إلى من خلقه وأوجده فقد سهى فإن هذا يلائم مذهب الطبيعيين إذ كون المنبت والمولد والمصور ونحو ذلك حقيقة المباشر لأسباب هذه الأعمال لا الباري تعالى مذهبهم لا مذهب أهل الحق فالإنبات والتوليد والتصوير كلها أفعال الله تعالى بوقوع الأسباب الظاهرة وأما مثل القطع والقتل وغير ذلك لما كان صادراً عمن هو كاسب وللكسب مدخل ما في حصول الفعل صار نسبة ذلك من القطع وغيره إلى الكاسب حقيقة وإلى الخالق تعالى مجازاً بخلاف طبيعة الأرض ونحوها فإنها قابلة محضة لا يتصور فيها كسب فلا ريب في أن إسناد الفعل إليها مجاز عقلي وأما الاشكال بأن القابل للإنبات هو الحبة لا الأرض والأرض محل الإنبات فمدفوع بأن الحبة بمنزلة النطفة والأرض بمنزلة الأم فالحبة مادة والأرض قابلة على أن القابل كثيراً ما يستعمل في المحل.

قوله: (تفسير وبيان لما) هو المراد من البعض الدال عليه من التبعيضية **(وقع موقع الحال)** فيكون ظرفاً مستقراً فيكون المعنى يخرج لنا بعضاً من بقلها وغيره فيفيد أن المطلوب إخراج بعض هؤلاء لا جميع هؤلاء لعدم استقامة إرادته وكذا الكلام في كونه بدلاً.

قوله: (وقيل بدل بإعادة الجار) فيكون الظرف لغواً متعلقاً بيخرج نقل عن أبي حيان أنه إذا جعل بدلاً فلا بدّ من اتحاد معنى من فيهما مرضه لأن المبدل حينئذٍ يكون في حكم السقوط وهو مقصود والقول بأن المبدل منه قد يكون مقصوداً أيضاً يفيد الصحة ولا يدفع ضعفه **(والبقل ما أنبتته الأرض من الخضر)**.

قوله: (والمراد به أطايبه) جمع أطيب من الطيب **(التي تؤكل)** أي من شأنها أن تؤكل لا الخضر مطلقاً بقرينة قولهم: ﴿لن نصبر على طعام واحد﴾ [البقرة: ٦١] فالمراد ما يؤكل مع الطعام من الخضر ويقرب منه ما قيل والبقل ما أنبتته الأرض من النجم أي لا ما ساق له وجمعه بقول والفوم الحنطة قاله العطاء ويقال للخبز إما حقيقة أو مجازاً لكونه متخذاً من **(الفوم وهو الحنطة)** لكن هذا ليس بمراد هنا لأن الإنبات من الأرض وذكره مع

قوله: ومن الإسناد المجازي فإن الاثبات لتلبسه بالقابل وهو الأزمن كتلبسه بالفاعل الحقيقي وهو الله تعالى أسند إلى القابل وهو مكان النبت إسناداً مجازياً كما يسند إلى زمانه في قولك أنبت الربيع البقل كذلك قوله تفسير وبيان أي بيان مما في تنبت.

قوله: والفوم الحنطة قال الزجاج لا اختلاف عند أهل اللغة أن الفوم هو الحنطة وسائر

البقل وغيره يأبى عنه ولهذا قال **(ويقال للخبز)** ولم يقل وقيل إلا أن يرتكب المجاز فيصح أن يكون مراداً هنا قوله **(ومنه)** أي من الفوم بمعنى الخبز قولهم **(فَوِّموا لنا)** أي اختبزوا إذ لا معنى لإرادة الفوم بمعنى الحنطة والظاهر أن المراد مطلق الخبز لا خبز الحنطة على ما نقل عن حواشي الكشاف ولو أريد خبز الحنطة صرفاً للمطلق إلى الكمال لم يبعد **(وقيل الثوم)** قاله الكلبي مرضه وإن كان هذا أوفق بالعدس والبصل لأن قولهم: ﴿لن نصبر على طعام واحد﴾ [البقرة: ٦١] يدل على أن سؤالهم طعام آخر وإذا حمل على الثوم كان المذكور كله من البقول والحبوب التي تخلط بالطعام فلا يلائم غرضهم فالمراد به الحنطة والثوم داخل في البقل ورجحه الطيبي قائلاً لأن العدس تطبخ بالثوم والبصل وقال النحرير التفتازاني أيضاً إذ يجمع مع العدس في الطبخ والأكل الثوم لا الحنطة وإن كانت من الحبوب كالعدس وجوابه ما مرّ وجه ترتيب النظم أنه ذكر أولا ما يؤكل بلا علاج نار وذكر بعده ما يعالج به في الأغلب وقدم الأولان لأنهما كالبسائط ثم ذكر ما هو بمنزلة المركب لما يعالج بالنار فقدم الأشرف ثم الأشرف فانتظم على أحسن انتظام بلا اختلال في بيان المرام **(وقرىء وقُثّائها بالضم وهو لغة فيه)**.

قوله: (أي الله) أي خاطبهم بواسطة النبي عليه السلام **(أو موسى عليه السلام)** قدمه لأن الحكم لأن هذا الطلب يستلزم الاستبدال الذي لا يليق للعاقل أن يطلب إنما هو من الله تعالى وليس من شأن موسى عليه السلام إلا بالوحي من الله تعالى ثم جوز كون القائل موسى عليه السلام لما مرّ من أنه ما نطق في مثله إلا بالوحي فالمعنى متحد لكن تعرض للاحتمالين بناء على الروايتين كما نقل عن التيسير وجملة قال استئناف كأنه قيل فماذا قال موسى عليه السلام حين قالوا ذلك فأجيب بذلك ولذا اختير الفصل والجملتان وهما اتستبدلون واهبطوا محكيتان فالأولى للتوبيخ وإنكار للواقع والثانية أمر لهم لا إعطاء مسؤولهم ولما تغاير الجملتان في الغرض المسوق له لم تعطف الجملة الثانية على الأولى وإن كانت الجملتان إنشائيتين والقول بأن الجملة الأولى خبر معنى لأن الاستفهام للإنكار ضعيف هذا إذا كانت الجملتان من كلام موسى عليه السلام أو من كلامه تعالى وعلى هذا يكون الوقف على خير كافياً وإن جعل أحدهما من كلام موسى عليه السلام والأخرى من كلامه تعالى فوجه الفصل ظاهر ويكون الوقف على خير تاما كذا نقل عن الكواشي الوقف التام هو الوقف على الكلام الذي لا تعلق له بما بعده لا مبنى ولا معنى وإن كان له تعلق

الحبوب التي تختبز ومنه فوموا أي اختبزوا وقال بعضهم يجوز أن يكون الفوم الثوم وهذا لا يعرف وأيضاً ههنا ما يمنعه وهو أن يطلب الفوم طعاماً لا بر فيه والأصل في هذا كله البر.

قوله: وقيل الثوم وفي الكشاف وقيل الثوم ويدل عليه قراءة ابن مسعود وثومها وهو البصل والعدس أوفق أي حمل الفوم على الثوم أوفق من الحنطة لاقتران ذكره بهما فإن العدسية يطبخ بالثوم والبصل قال الفراء العرب تعقب بين الفاء والثاء يقول في المغانير المغاثير وللقبر حذف وجدث يقال اصمغ العرفط مغافير ومغاثير والعرفط شجر ينضح المغفور والمغفور صمغ ذلك الشجر.

بما بعده معنى لا لفظاً فالوقف كافٍ وقد مرّ مراراً أن حكاية قول الآخر بعد حكاية قول قائل جائز عند عدم الالتباس فحكاية قوله تعالى ﴿اهبطوا﴾ [البقرة: ٣٦] بعد قوله قال أي موسى لا يورث التشويش لظهور المقصود.

قوله: (أقرب منزلة) وهذا يستلزم أخسية القدر ولهذا عطف عليه **(وأدون قدراً)** عطف تفسير وكأنه أشار إلى أصل المعنى في الجملة مع المعنى المجازي **(و)** أصل **(الدنو القرب في المكان)** أي هو أصله للتفاوت في الأمكنة يقال لمن هو أحطّ مكاناً من الآخر دون ذلك فهو ظرف مكان مثل عند لكنه ينبيء عن دنوّ كثير وانحطاط قليل يوجد كلاهما في قوله وأصل الدنو القرب في المكان فاستعيرت في الخسة تشبيهاً للقرب المعنوي بالقرب المكاني في مطلق القرب لأن الأمور الخسيسة قريبة التناول كما أن الأمور الشريفة بعيد الوصول وصعب تناول ومن هذا شبه البعد في الشرف بالبعد في المكان **(فاستعير للخسة كما استعير البعد للشرف والرفعة فقيل بعد المحل بعيد الهمم)** فقيل بعيد المحل أي رفيع المحل والقدر وقيل بعيد الهمم أي عالي الهمم وهو لا يكون إلا من السادات كما قيل عادات السادات سادات العادات.

قوله: (وقرىء أدناء من الدناءة) أي هو مهموز من الدناءة كما أن الأول معتل من الدنو أو مقلوب من الدون فأصل أدنا أدون فقلب فصار أدناً لكن المص اختار الأول فاحتاج إلى الاستعارة ولو اختار الثاني فلا حاجة إلى الاستعارة لكن القلب لكونه خلاف الظاهر لم يلتفت إليه وجه كون طلبهم استبدالاً مع أنهم طلبوا ضم ذلك إليه حيث قالوا: ﴿لن نصبر على طعام واحد﴾ [البقرة: ٦١] هو إشارة إلى أنه تعالى إذا أعطاهم ما عينوه في السؤال منع عنهم المن والسلوى فلا يجتمعان وبهذا الاعتبار كأنهم طلبوا التبديل فالاستبدال بالنظر إلى الواقع ونفس الأمر وإن لم يقصدوا لكن لما كان طلبهم ذلك مؤدياً إلى التبديل عد ذلك استبدالاً وله نظائر كثيرة كقوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل﴾ [البقرة: ٢١٠] الآية والعاقل لا ينتظر إلى العذاب لكن لما كان متعاطياً لأسبابه فكأنه انتظر نفس العذاب فكذا هنا بالذي هو حيز الباء داخلة على المتروك.

قوله: (يريد به المن والسلوى) فالافراد في الموصول باعتبار تعبيرهم بطعام واحد **(فإنه خير من اللذة والنفع وعدم الحاجة إلى السعي)** أي إلى السعي في حصوله وإن احتاج إلى السعي في طبخه وذبحه وإن كان نزل مطبوخاً أو مشوياً فعدم الحاجة على إطلاقه والظاهر أن خيراً بمعنى أصل الفعل أو مخفف خير بالتشديد.

قوله: (اتخذوا إليه) فيه إشارة إلى أن الهبوط لا يختص بالنزول من المكان العالي إلى الأسفل بل قد يستعمل في الخروج من أرض إلى أرض مطلقاً وهذا الاستعمال مجاز إذ الظاهر أن الهبوط النزول من العلو إلى السفل وهبط يكون لازماً ومتعدياً وهنا استعمل لازماً والظاهر أن هذا الأمر من الله تعالى على لسان موسى عليه السلام سواء كان فاعل قال هو الله تعالى أو موسى عليه السلام أو هذا الأمر من موسى بالوحي لكن الأمر إما أمر

تعجيزي كقوله تعالى ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة: ٢٣] أي اهبطوا مصراً إن قدرتم على الهبوط فإن المختار عن المص أنهم كانوا محبوسين في التيه في حياة موسى عليه السلام وأن موسى وهارون أما ماتا في التيه وإما أمر إباحة على لسان يوشع كما قيل لكن السوق آب عنه حيث قال تعالى: ﴿وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد﴾ [البقرة: ٦١] الآية فخطابهم مع موسى لا يوشع أو أمر إباحة على لسان موسى عليه السلام إذ الرواية الصحيحة هي أنهم خرجوا **(من التيه يقال)** في حياة موسى عليه السلام وهبطوا إلى أريحا من الأرض المقدسة وهذا مختار البعض لكنه مخالف لمرتضى المص في سورة المائدة لما بينا آنفاً وأما القول بأنه ولو سلمنا أنهم لم يخرجوا من التيه في حياة موسى عليه السلام فلم لا يجوز أن يكون على لسان موسى عليه السلام في أواخر ابتلائهم بالتيه وتوفي موسى عليه السلام في أثناء شروعهم في الهبوط إلى المصر قبل الوصول إليه فضعيف إذ الاعتبار حال الأمر وفي تلك الحال كانوا محبوسين فيه فحينئذٍ اشتمال هذه الجملة على النعم كالجمل السابقة باعتبار أنهم كانوا ممنوعين عن مثل هذه المشقة في تحصيل المعيشة وهذه نعمة بل نعمة جسيمة وإن كانت في صورة التوبيخ وبهذا يظهر كون هذه من تعداد النعم على بني إسرائيل بل الحمل على التعجيز أولى من حمل الأمر على الإباحة في الإشارة إلى النعمة.

قوله: (هبط الوادي إذا نزل به) هذا متعد **(وهبط منه إذا خرج منه)** وهذا لازم وقرىء بالضم أي بضم الهمزة والباء من باب نصر والمصر البلد العظيم أي بلد كان وإليه ذهب جمهور المفسرين فلذلك صرف **(وقرىء بالضم والمصر البلد العظيم)**.

قوله: (وأصله) أصل المصر على تقدير كونه عربياً وهو الراجح عند المصنف **(الحد بين الشيئين)** أي الحد الفاصل بين الشيئين ولهذا قيل اشترى الدار بمصورها أي حدودها فأطلق على البلد العظيم لأنه محصور محدود بالسور ونحوه وهذا من قبيل تسمية الشيء باسم ما يشتمل ذلك الشيء عليه.

قوله: (وقيل أراد به العلم) وهو مصر فرعون الذي أخرجوا منها نقل هذا عن أبي مسلم لكنه ضعيف ونقل عن التيسير أنه قال الأظهر أنهم لم يؤمروا بهبوط مصر فرعون فإنه تعالى: ﴿قال يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم﴾ [المائدة: ٢١] يعني لا ترجعوا إلى مصر فلم يرجعوا إليها وإن ملكوها انتهى. ولو سلم رجوعهم إليها فلا يسلم كون ذلك في حياة موسى عليه السلام والأمر بالهبوط على لسانه كما عرفت وإنما قال صاحب التيسير الأظهر لأن الأمر كما عرفت كونه للتعجيز أظهر فيجوز كونهم مأمورين بهبوط مصر فرعون إظهاراً لعجزهم فالمراد اهبطوا من التيه إلى العمران وإلى أي بلد من بلاد الشام.

قوله: يقال هبط الوادي أي يقال هبط فلان الوادي بمعنى نزل به.

قوله: وقرىء بالضم أي بضم الباء على الاتباع لحركة الطاء.

قوله: **(وإنما صرفه)** جواب سؤال مقدر على تقدير العلمية أي أن فيه علتين العلمية والتأنيث على كون المراد به العلم على والمصر المعين والظاهر عدم الصرف فَلِمَ صُرِفَ أجاب بجوابين الأول أنه صرف **(لسكون وسطه)** لحصول الخفة بسببه كهند كما تقرر في موضعه والثاني **(أو على تأويل البلد)** فلا تأنيث حينئذٍ وإن جعل اسم جنس فلا سبب حينئذٍ **(ويؤيده)** أي يؤيد أنه أراد به العلم وإنما صرفه لما ذكر **(أنه غير منون في مصحف ابن مسعود)** حيث لم يكتب الألف بعد الراء الدال على التنوين في حالة النصب وما وقع في مصحف ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وإن لم يكن متواتراً لكنه لا يتقاعد عن التأييد.

قوله: **(وقيل أصله مصرايم)** بياءين على وزن إسرائيل اسم أعجمي لياءيه وسمي به المبني كما قيل في مدين وهو بناه مدين بن إبراهيم عليه السلام فسمي باسمه **(فعرب)** أي جعل مستعملاً في لغة العرب بحذف آخره وإنما صرف حينئذٍ لعدم الاعتداد بالعجمة لوجود التغيير والتصرف فيه ويخدشه أنه غير منصرف في مواضع كثيرة من القرآن فالأحسن أن يقال ههنا إنه أراد به غير معين فلا يكون علماً فلا تأثير للعجمة بدون العلمية وما وقع غير منصرف فالمراد به المعين فيكون علماً حال نقله إلى العرب فيؤثر العجمة مع العلمية فيكون غير منصرف ومرضه لأن التعريب خلاف الأصل فالأولى كونه عربياً أصله الحد المذكور كما في الصحاح والمصر الحد والحاجز بين الشيئين وأنشد:

وجاء على الشمس مصراً لا خفاء به ... بين النهار وبين الليل قد فصلا

وما هو معرب لا يتعرض له أرباب اللغة لبيانه.

قوله: **(أحيطت بهم)** والإحاطة الأخذ بجوانب الشيء واشتماله عليه قيل وكان الظاهر أحاطت بدل أحيطت لأن الذلة محيطة بهم لا محاطة لكن المص قصد بهذا إما القلب فمعنى أحيطت بهم حينئذٍ **(إحاطة القبة بمن ضربت عليهم)** وأحيطوا بها كذلك لنكتة إما لفظاً فمطابقة المفسر وإما معنى فالتنبيه على أن المستعار له حقيقة التثبيت لا الإحاطة كما صرح به في المفتاح وذا لا يتفاوت باعتبار كون الذلة محيطة أو محاطة أو للتنبيه على أنهم بلغوا في اتصاف الذلة والمسكنة مبلغاً بحيث يكونون محيطين بالذلة والذلة محاطة بهم ولتضمنه هذا الاعتبار اللطيف حسن هذا القلب وقيل الإحاطة قد تكون متعدية كما تكون لازمة والظاهر أن ما ذكره المص حقيقة أو بتضمين الجعل فيتعدى إلى الذلة بنفسه

قوله: وإنما صرفه أي وإنما صرفه مع وجود علتي منع الصرف وهما التأنيث والعلمية لسكون وسطه نحو هند ودعد إذا كانا علما يعني على تقدير كونه علماً فإن أريد به التعريف والتأنيث فصرفه لسكون الوسط وإن أريد به البلد فصرفه لأنه ليس فيه إلا سبب واحد وهو التعريف فقط وجوز صاحب الكشاف أن يكون صرفه لاحتمال أن يراد به مصر من الأمصار فحينئذٍ لا يكون فيه إلا سبب واحد وهو التأنيث قال بعض شراح الكشاف هذا الاحتمال أقوى عند كثير من المفسرين لقوله تعالى: ﴿ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم﴾ [المائدة: ٢١] وإذا أوجب عليهم دخول تلك الأرض فكيف يجوز دخول مصر فرعون.

وإلى المحاط بهم بالباء فيفيد التركيب أن الذلة محيطة لا محاطة كما سيأتي في آل عمران فكان عين ما ذكره الزمخشري جعلت الذلة محيطة بهم مشتملة عليهم فإذا جعلت الهمزة في أحيطت بهم للتعدية يكون المعنى جعلت الذلة محيطة بهم وهذا الكلام مما اخترعه الفاضل الخيالي وسره أن الهمزة لتعدية حاط بمعنى أحاط الذي هو اللازم إذ قد عرفت أن أحاط من باب الأفعال قد يكون متعدياً كما يكون لازماً وما ذكر في تفسير أحيطت بهم من قوله جعلت الذلة محيطة اسم فاعل من أحاط اللازم فالظاهر أن يقال جعلت الذلة حائطة لكن لما كان الحائط والمحيط اللازم بمعنى واحد فسر بما ذكر أخذاً بالحاصل وللإشارة إلى هذا قال الفاضل الخيالي أي جعلت الذلة حائطة ومحيطة حياطة وإحاطة مثل[١] إحاطة القبة فحينئذٍ الباء في بهم للتعدية لا للسببية وما ذكر أولاً بناء على أن أحيطت في كلام المصنف من أحاط اللازم والباء للسببية فحينئذٍ الظاهر أن يقال أحاطت بهم لكن جعلت مبنياً للمفعول بطريق الحذف والإيصال فيفيد أن الذلة محاطة بسببهم فيحتاج إلى القول بالقلب لتضمنه اعتباراً لطيفاً ولما كان اعتبار القلب مشتملاً على المبالغة كما عرفت حسن حمل الإحاطة على استعمال اللازم فلا وجه لما قيل ويكون الإحاطة متعدية أيضاً وقد غفل عنه كثير فوقعوا فيما وقعوا انتهى. ولم تقع الغفلة عن كثيرين بل نبهوا على كونه متعدياً أيضاً وقال مولانا خسرو إن قوله أحيطت من قبيل الحذف والإيصال إن لم يستعمل أحاط متعدياً وإلا فعلى ظاهره والباء في بهم وبمن للسببية لا للتعدية إلى آخر ما قال مع أنه ممن وقع فيما وقعوا بل المناسب الحمل على اللازم تحصيلاً لهذا الأمر اللطيف المشتمل على البراعة والبلاغة وأما الحمل على المتعدي مع أنه قليل استعماله بالنسبة إلى اللازم فهو خال عن هذه النكتة الأنيقة والدقة الرشيقة وأورد البعض على الخيالي بأنه يتوقف على ثبوت أحاط متعدياً بمعنى جعله حائطاً ولم نجده في كتب اللغة انتهى. وما ذكره الفاضل الخيالي

---

(١) وتمامه واحاطة في قوله احاطة القبة مصدر من المبني للمفعول بمعنى المحاطية فإن القبة ونحوها إذا ضربت على الشيء تكون مقتصرة عليه غير متجاوزة عنه ففيها جهة المحيطة صورة وجهة المحاطية معنى فإنها لما لم تتجاوز المحاط صارت كمحاط حسي لم يتجاوز المحيط فقد استعير الضرب المعدى بعلى للتثبيت بجامع كمال الاختصاص وعدم التجاوز باعتبار المحيطية والمحاطية والقرينة الإسناد إلى الذلة والمسكنة واستعيرت القبة ونحوها للذلة والمسكنة بجامع الجهتين المذكورتين ودل على الاستعارة بذكر لازم المستعار منه وهو الضرب المعدى بعلى لكن المقصود هذه الاستعارة والأولى تابعة لها كما اختاره صاحب الكشاف فتكون الآية من قبيل قوله تعالى: ﴿**الذين ينقضون عهد الله**﴾ الآية في اجتماع المكنية والتبعية وانتفاء التخييلية وأصالة المكنية وتبعية التبعية فمعنى العبارة جعلت الذلة محاطة بهم لا مطلقاً بل كمحاطة القبة بمن فيها فإنها محاطة بهم معنى ومحيطة صورة فكذا الذلة فإن قيل إذا كان كل من المحاطية والمحيطية معتبراً فلم اقتصر المصنف وغيره على ذكر المحاطية قلنا مناسبة بين احيطت وضربت مع خفاء جهة المحاطية فإنهم لما أرادوا أن ينبهوا على هذه الدقيقة بألطف وجه صرحوا بالشق الخفي واكتفوا بالآخر بانفهامه من قولهم إحاطة القبة بمن فيها فإن الإحاطة بمعنى المحاطية لكن القبة وقوله بمن فيها يدلان على المحيطية انتهى ولا يخفى ما فيه من التمحل البعيد والتكلف الشديد فالأحسن أن يحمل الإحاطة على اللازم فالكلام مقلوب أو المتعدي فلا قلب ولا تكلف.

فهو داخل في تحت قاعدة كلية حيث قالوا إن همزة الأفعال إذا كانت للتعدية تتضمن معنى الجعل فمعنى اذهب جعله ذاهباً واخرج وادخل جعله خارجاً داخلاً إلى غير ذلك وكتب اللغة لم يبين فيها المواد الجزئية كلياً بل كثيراً ما يكتفي بما علم من القاعدة الكلية ولو ثبت فيها أنه لا يقال أحاطه بمعنى جعله حائطاً لاختل حينئذٍ بيان الخيالي ثم الأحسن ما يقال في بيان الاستعارة أن الاستعارة تمثيلية شبهت الهيئة المنتزعة من بني إسرائيل وعروض المذلة والمسكنة على وجه الكمال بحيث لا يتخلصون عنهما بوجه بالهيئة المنتزعة من القبة والخيمة وضربها على من فيها بحيث لا يقدر على الخروج عنها بسبب فقد المخرج والنفوذ فاستعمل اللفظ المركب الموضوع للمشبه بها في المشبه فلا مجاز في مفرداته وجه الشبه الإحاطة المحسوسة في المشبه بها والمعقولة في الهيئة المشبهة وقيل شبه تثبيت الذلة عليهم بضرب القبة الثابتة على المضروب عليه ووجه الشبه الإحاطة والشمول وهذا ما في المفتاح حيث قال المستعار منه ضرب الخيمة وما شاكلها وإنه أمر حسي والمستعار له التثبيت وأنه أمر عقلي ومنهم من قال إنه شبه عموم الذلة لهم[1] بإحاطة القبة ووجه الشبه الإحاطة الداخلة في مفهوميهما أو اللزوم.

قوله: (أو ألصقت بهم) ذهب أكثر حواشي الكشاف أن الوجه الأول على الاستعارة

قوله: أو التصقت بهم عطف على احيطت أي الاستعارة إما بالذلة بأن شبهت الذلة بالقبة المضروبة على شيء المحيطة به من كل جانب ثم حذف المشبه به وأقيم المشبه مقامه وأثبت له الضرب على سبيل التخييل فيكون استعارة مكنية مقرونة باستعارة تخييلية وهي ههنا اثبات الضرب للذلة وإما في الفعل وهو ضربت بأن شبه الصاق الذلة ولزومها بضرب الطين على الحائط ولزومه إياه ثم استعير اسم الضرب لالصاق الذلة فيكون استعارة مصرحة تبعية قال بعض الفضلاء وليس الآية من باب الكناية في الاثبات وذهب بعضهم إلى أنها منه كما في قول زياد بن الأعجم:

إن السماحة والمروة والندى ... في قبة ضربت على ابن الحشرج

وليس كذلك ولو كانت التلاوة جعلت الذلة في قبة ضربت على اليهود كانت منه فتأمل وقال بعض الأفاضل وإنما قال وضربت بالواو لا بالفاء تنبيهاً على أنه ليس بمرتب على سؤالهم النوع الآخر من الطعام بل على ما ذكر بعده من قوله ﴿ذلك بأنهم كانوا يكفرون﴾ الآية قال بعض المتأخرين من شراح الكشاف يعني أن في الذلة استعارة بالكناية حيث شبهت بالقبة أو بالطين وضربت استعارة تبعية تحقيقية لمعنى الاحاطة أو اللصوق لا تخييلية وهذا كما مر في نقض العهد وعلى الوجهين فالكلام كناية عن كونهم اذلاء متصاغرين هذا أقول هذا هو الصحيح لا ما ذهب إليه الأولون بدليل كلمة أو في قوله أو التصقت لانعدام المنافاة بين تشبيه الذلة بالقبة وتشبيه الصاق الذلة بضرب الطين لجواز اجتماعها في استعارة واحدة بأن يكون التشبيه الأول استعارة مكنية

---

(١) الذلة من الذل كأنها الهيئة والحال مصدر للنوع والذل بضم الذال الصغار الذي كان عن قهر وبالكسر ما كان بعد شماس من غير قهر كذا في الراغب والمسكين مفعلة من السكون كأن الفقر اسكنه والمسكين مفعيل منه والميم زائدة في اصح القولين إذ قيل والنون زائدة وأنه من مسك والأصح أنه من سكن والميم زائدة.

المكنية بأن يشبه الذلة والمسكنة بالقبة المضروبة عليهم وإثبات الضرب استعارة تخييلية فلا استعارة في ضربت أو ضربت استعارة تحقيقية تبعية لمعنى الإحاطة والشمول وهذا الوجه على الاستعارة التبعية بأن يشبه الزام الذلة والمسكنة لهم بضرب **(من ضرب الطين على الحائط)** واختار صاحب الكشاف كون كلا الوجهين على الاستعارة بالكناية أما الأول فقد عرفته وأما الثاني فبأن يشبه الذلة والمسكنة بالطين المضروب على الحائط ثم إن الأكثر ذهبوا إلى أن الضرب في الأول استعارة تخييلية أي إثبات الضرب استعارة تخييلية ولا استعارة في ضربت وهذا هو المشهور بين الجمهور وذهب بعضهم إلى أن ضربت استعارة تبعية لمعنى الإحاطة والشمول في الوجه الأول وللإلزام والإلصاق في الثاني وقرينة للمكنية كما مر توضيحه في قوله تعالى: ﴿الذين ينقضون عهد الله﴾ [البقرة: ٢٧] الآية وهذا مختار الزمخشري ثم الاستعارة المكنية على مذهب صاحب الكشاف في كون المشبه به المرموز إليه بذكر لازمه وهنا القبة المضروبة المرموز إليها بذكر الضرب مستعارة للذلة والمسكنة كما أن الأسد المرموز إليه بذكر الأظفار في قول الهذلي:

وإذا الـمـنـيـة أنـشـبـت أظـفـارهـا

مستعار للمنية والظاهر من بيان أرباب الحواشي أن المكنية تشبيه الذلة بالقبة عنده مع أنه خلاف مذهبه والمراد بالقبة الخيمة هنا وإن كان أصلها ما يكون فوق الخيمة يتخذها الرؤساء وهنا احتمال آخر وهو كون الكلام كناية عن كونهم أذلاء متصاغرين بدون اعتبار مجاز واستعارة فيكون من الكناية المطلوب بها نسبة وثبوت أمر لأمر كما في قول الشاعر:

إن الـسـمـاحـة والـمـروءة والـنـدى فـي قـبـة ضـربـت عـلـى ابـن الـحـشـرج

وما قيل وعلى الوجهين فالكلام كناية عن كونهم أذلاء متصاغرين فمسامحة وميل إلى حاصل المعنى وإلا فجمع الكناية المصطلحة مع الاستعارة مما لا يعرف في علم البيان ثم في قوله تعالى: ﴿وضربت عليهم الذلة والمسكنة﴾ [البقرة: ٦١] الآية التفات من الخطاب إلى الغيبة تبعيداً لهم عن عز الخطاب وإن أمكن حمله على العتاب كما في قوله ﴿فإن لكم ما سألتم﴾ [البقرة: ٦١] مع أن اهبطوا يقتضيه.

قوله: (مجازاة لهم) علة لقوله ضربت وإشارة إلى خلاصة قوله تعالى: ﴿ذلك بأنهم

والثاني مبني استعارة ضرب الطين على الحائط لإلصاق الذلة بهم استعارة مصرحة هي قرينة للأولى كما ذكر في تفسير قوله ﴿وينقضون عهد الله﴾ [البقرة: ٢٧] فمعنى الترديد باق على القول الصحيح ناظره إلى منافاة تشبيه الذلة بالقبة لتشبيهها بالطين وعلى التقديرين يكون لفظ القبة أو لفظ الطين مستعاراً للذلة استعارة بالكناية ولفظ الضرب استعارة مصرحة واقعة قرينة لتلك الاستعارة الأولى المكنية قوله أو بالكتب عطف على بالمعجزات يريد أنه يحتمل أن يكون المراد بالآيات في ﴿يكفرون بآيات الله﴾ المعجزات الدالة على ثبوت دعوى من يدعي أنه نبي وأن يكون المراد بها آيات الكتب المنزلة.

كفروا﴾ [البقرة: ٦١] وأيضاً قوله ذلك بأنهم كفروا إشارة إلى الأمور الثلاثة وبيان سببهم ومجازاة علة لضرب الذلة والمسكنة فلا استغناء عنه وأيضاً الكفر المذكور في الآية الكريمة الكفر الحقيقي وما ذكره المصنف **(على كفران النعمة)** فلا إشكال.

قوله: (واليهود في غالب الأمر أذلاء مساكين) إشارة إلى أن المراد بالضمير الغائب وإن كان أصحاب التيه بطريق الالتفات لكن الحكم عام لهم ولمن بعدهم إلى يوم القيامة إما لأن من بعدهم أبناءهم وهم على أثر آبائهم في الأغلب أو لأنهم سلكوا مسلك آبائهم بارتكابهم ما يؤدي إلى ذلهم وفقرهم وقيل واليهود وضع موضع المضمر إشارة إلى نكتة إيراد الضمير الغائب في عليهم وهو أنه راجع إلى جمع اليهود شامل للمخاطبين في قوله ﴿فإن لكم ما سألتم﴾ [البقرة: ٦١] ولمن يأتي بعدهم إلى يوم القيامة وليس من قبيل الالتفات انتهى ولا يخفى أن هذا يخل بالارتباط إذ الكلام في أرباب التيه **(إما على الحقيقة أو على التكلف)**.

قوله: (مخافة أن تضعف جزيتهم) وفي اللباب ومن قال إن الذلة هي الجزية لم يصب لأن الجزية لم تكن مضروبة حينئذ وقال بعضهم هذا من باب المعجزات لأنه عليه السلام أخبر عن ضرب الذلة والمسكنة عليهم ووقع الأمر كذلك فكان معجزة والمصنف اختار قول هذا البعض.

قوله: (رجعوا به)[١] هذا إشارة إلى أن أصل البوء الرجوع في القاموس باء إليه رجع إليه وباء بذنبه بوءاً أبواء احتمله قوله **(أو صاروا أحقاء بغضبه)**[٢] إشارة إلى معنى آخر فعلى الأول الباء للملابسة وعلى الثاني صلة الفعل والثاني مجاز وفي الكشاف من قولك باء فلان بفلان إذا كان حقيقاً بأن يقتل به لمساواته له ومكافأته أي صاروا أحقاء بغضبه نقل عن الكشاف أنه قال في الأساس في قسم الحقيقة**(من وباء فلان بفلان)** حقيقة وقولهم باء فلان[٣] بغضب يحتاج إلى التجويز بتنزيل الغضب منزلة شخص فالأولى أن تجعل العبارة الكريمة من قولهم باء بدمه أي احتمله كما ذكره في الأساس لكن حمله في الكشاف على المجاز لأبلغيته وفي الأساس حمله على الحقيقة لأصالتها والمصنف اختار ما في القاموس

---

(١) وفي رجعوا به إشارة إلى ما نقل عن الكسائي أنه قال ولا يكون باء إلا بشيء إما بخير أو بشر ولا يكون لمطلق الانصراف انتهى لكن ما نقل عن الأساس للزمخشري حيث قال باء فلان بفلان حقيقة وقولهم باء فلان بغضب يحتاج إلى التجويز بتنزيل الغضب منزلة شخص لا يلائمه فتأمل.

(٢) وقال بعضهم أي حلوا مبوأهم ومعهم غضب وإضافة مبوأ إلى الضمير الراجع إليهم يشعر بأنهم هبطوا من التيه إلى مصر ثم رجعوا إلى التيه بغضب وقد عرفت أن الظاهر لم يهبطوا من التيه فالرجوع ليس على حقيقته بل مجاز عن اللزوم اللازم للرجوع.

(٣) قوله وباؤوا بغضب أي حلوا مبوأ ومعهم غضب واستعمال باء للتنبيه على أن مكانهم الموافق يلزمهم فيه غضب الله فكيف غيره من الأمكنة وهذا على ما ذكره الراغب من أن البوء مساواة الأجزاء في المكان خلاف البنو الذي هو منافاتها كذا في اللباب ملخصاً وأشار إليه المصنف بقوله وأصل البوء المساواة ولم يذكر المكان واجزاءه كأنه أراد به التعميم.

من أنه بمعنى رجع والباء للسببية وحاصل رجعوا به انقلبوا ملابسين ملازمين بغضبه تعالى ثم أشار بقوله أو صاروا إلى معنى آخر لازم لمعنى احتمله كما ثبت في القاموس أيضاً فيكون مجازاً ثم صار حقيقة عرفية وإلى ذلك أشار بقوله باء فلان بفلان **(إذا كان حقيقاً بأن يقتل به)** وهذا لازم لقولهم باء فلان بدمه أي احتمله كما نقل عن الأساس وقد ذكرناه آنفاً فقول المصنف **(وأصل البوء المساواة)**[1] إشارة إلى أن أصل اللغة ذلك وما ذكر في القاموس عرف اللغة وفيه تنبيه على أنهم صاروا أحقاء بغضب مساوٍ لما صدر منهم من الجنايات فحينئذ استحقوا غضباً عظيماً لعظم جناياتهم فلذا نكر ولم يعرف بالإضافة مع أنه أخصر إذ غضب من الله إطناب وغضب الله مساوٍ قوله أبوء بنعمتك أي أقربها وألزمها نفسي وهو من متفرعات معنى الاحتمال أي التحمل.

قوله: (إشارة إلى ما سبق من ضرب الذلة والمسكنة والبوء بالغضب) لما كان المشار إليه متعدداً أوله بما سبق وصيغة البعد لعظم ذلك في بابه.

قوله: (بسبب كفرهم) أي الباء للسببية والجملة في تأويل المصدر لكن الأولى بسبب كونهم كافرين لئلا يلزم إهدار كان بالكلية فإنه يفيد دوام كفرهم فلا وجه لإسقاطه إذ اختيار المضارع مع كان لإفادة الاستمرار التجددي.

قوله: (بالمعجزات) تفسير لقوله بآيات الله فأشار أولاً إلى أن المراد بها الآيات العقلية الدالة على نبوة موسى عليه السلام وهي كثيرة **(التي من جملتها ما عدا عليهم من فلق البحر)** فإنها من حيث إنها دالة على رسالة موسى عليه السلام آيات كما أنها نعم جسيمة من حيث إنهم ينتفعون بهم واعتبر في النظم الجليل حيثية كونها آيات لتعلق الكفر بها من تلك الحيثية وإن تحقق كفران النعمة أيضاً لكن الكفر الحقيقي وعدم الإيمان بها من أشنع أحوال الإنسان.

قوله: (وإظلال الغمام وإنزال المن والسلوى وانفجار العيون من الحجر أو بالكتب المنزلة) عطف على المعجزات أي المراد بالآيات السمعية قدم المعجزات لأن إنكارها وقع من أسلاف اليهود وهم أصحاب التيه وغيرهم ممن شاهد تلك المعجزات ولم يتبعها والإنكار بالكتب صادر من أبنائهم كما نبه عليه بقوله **(كالإنجيل والقرآن وآية الرجم والتي فيها نعت محمد صلى الله عليه وسلم من التورية)**.

قوله: (وقتلهم[2] **الأنبياء)** تفسير قوله تعالى ويقتلون النبيين[3] لكن القتل لم يقع من

قوله: وقتلهم الأنبياء عطف على كفرهم في قوله بسبب كفرهم.

---

(١) باعتباره في جميع استعمالاته.

(٢) الأولى وكونهم قاتلين لأنه عطف على يكفرون أي وكانوا يقتلون النبيين.

(٣) وقرىء النبيئين بالهمزة في القراءة المتواترة وقد روي أن رجلاً قال للنبي عليه السلام يا نبيء الله بالهمزة فقال عليه السلام لست نبيء الله بالهمزة لكن نبي الله بغير همزة وقد منع بعضهم من اطلاقه عليه صلى =

قدمائهم كما أشار إليه المص بقوله (**فإنهم قتلوا شعياء**) لكنه أسند إلى الجميع مجازاً كما مر من إسناد أحوال الآباء إلى الأبناء وبالعكس بل المضروب عليهم الذلة ليس اليهود الذين في زمن موسى عليه السلام فإنهم وإن كفروا بآيات الله في زمن موسى عليه السلام لكنهم لم يصروا عليه بل آمنوا ولم يقتلوا في زمنه عليه السلام أحد من الأنبياء كذا قيل وفيه نوع بعد إذ السوق آب عنه فالظاهر أن الذلة ضربت عليهم منذ زمن موسى عليه السلام إلى يوم القيام وأما القتل فلا يقع إلا بعد زمنه عليه السلام والاشكال بين هذه الآية وبين قوله تعالى: ﴿إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا﴾ [غافر: ٥١] مدفوع بأن المراد بالنصرة النصرة بكونهم غالبين بالحجة كما نبه عليه المص في قوله تعالى: ﴿كتب الله لأغلبن أنا ورسلي﴾ [المجادلة: ٢١] بقوله بالحجة وفي هذه الآية أيضاً حيث قال بالحجة والظفر والانتقام لهم من الكفرة فأشار إلى أن النصرة بالحجة دائماً وبالظفر أكثريون وبالانتقام لهم من الكفرة حين وقع الجولة وغلبة الكفار بحسب الظاهر في بعض الأوقات حتى روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما إن الله تعالى قدر أن يقتل بكل نبي سبعين ألفاً وبكل خليفة خمساً وثلاثين ألفاً وبكل خليفة خمساً وثلاثين ألفاً وما نقل عن التأويلات من أن المقتول أنبياء لا رسل لا يلائم قوله تعالى: ﴿أفكلما جاءكم رسول﴾ [البقرة: ٨٧] إلى قوله ﴿ففريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون﴾ [البقرة: ٨٧] إلا أن يقال إن مراده به الرسل المأموزون بالقتال فإن أمرهم بالقتال وعدم عصمتهم لا يليق بالعزيز الحكيم كما قيل ولا يخفى عليك أن ذلك لو تم لزم أن يكون الأنبياء[1] بل المؤمنون المأمورون بالقتال غير مقتولين لأن أمرهم بالقتال وعدم عصمتهم لا يليق بالعزيز الحكيم مع أن كثيراً من المأمورين بالقتال لا سيما المؤمنين يقتلون لحكمة دعت إليه كرفعة الدرجات وإحراز مرتبة الشهادة مع منصب النبوة فالحق إن الأمر بالقتال لا يقتضي العصمة في كل حال فما نقل عن التأويلات لعله بناء على الأغلب على أن الرسل بالمعنى الأخص وهم الذين لهم كتاب رباني أو شرع جديد لم ينقل قتلهم بخصوصهم ولم يعرف بالرواية الموثوق بها والرسول المذكور في قوله تعالى: ﴿أفكلما جاءكم رسول﴾ [البقرة: ٨٧] الآية يجوز أن يكون بالمعنى المرادف للنبي لا بالمعنى الأخص قول المص هناك كقتل يحيى شاهد على ما ذكرناه من كون المراد بالرسول المعنى الأعم فظهر حسن ما في التأويلات بأوضح التقريرات.

= الله تعالى عليه وسلم تمسكاً بهذا والجواب أن أبا زيد حكى نبأت من الأرض إذا أخرجت منها فمنع لتوهم أن معناه يا طريد الله الذي أخرجه من بلده إلى غيره فنهاه عن ذلك لإبهامه ولا يلزم من استعمال الله تعالى له في حق نبيه عليه السلام الذي بريء من كل نقص جوازه من البشر.

(١) جمع النبي على النبيين لأنه إما فعيل بمعنى فاعل لأنه من النبأ بمعنى الخبر والنبي أي المخبر فلا كلام في جمعه جمع مذكر سالم أو فعيل بمعنى مفعول فصحة جمعه كذلك بناء على أنه خرج عن معناه الأصلي وغلب في معنى من بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام فلا اشكال بأن فعيلاً بمعنى المفعول لا يجمع جمع المذكر السالم والنبيين أصله نبيئين فخففت الهمزة بقلبها ياء ثم ادغمت أو أصله نبيوين ففعل به ما فعل بمرمى.

قوله: (وشعيا) بشين معجمة مفتوحة وعين مهملة ساكنة وياء تحتية وألف مقصورة وهو نبي قتل قبل عيسى[١] عليه السلام بشر به ونبينا صلى الله عليه وسلم فنشره قومه بالمنشار وأما شعيب عليه السلام لحق بمكة بعد هلاك قومه ومات بها ولم يقتل فما وقع في بعض النسخ شعيباً فتحريف من النساخ **(وزكريا)** وفي قتله اختلاف **(ويحيى)** قتله ملك من الملوك.

قوله: (بغير الحق عندهم) بيان لفائدة التقييد بغير الحق فإن قتل الأنبياء لا يكون إلا بغير الحق فإن القتل بحق إما بالردة أو بالقتل عمداً والزنى مع الإحصان والأنبياء معصومون عنها ولما كان القتل بحق منحصراً في الثلاث والأنبياء معصومون عنها والظاهر أن هذا شرع قديم معروف[٢] بينهم لا يرد الإشكال بأن اليهود يقولون إنهم كاذبون وإن معجزاتهم تمويهات ويقتلونهم بهذا السبب بأنهم يريدون إبطال ما هم عليه من الحق بزعمهم لأن ما ذكر لا يكون سبباً للقتل بالحق وإنما يكون سبباً باتباعهم الهوى لا بانقياد الهدى وهذا مع وضوحه كيف تعرضوا لمثل هذه السقطات ومن هذا قال الشيخ الزمخشري فلو سألوا وأنصفوا من أنفسهم ما وجدوا وجهاً يستحقون به القتل عندهم فظهر ضعف ما قيل إنه ليس للاحتراز بل قيد لازم نحو دعوت الله سميعاً ثم لا فرق بين كون الغير في ﴿بغير الحق﴾ بمعنى النفي أي بلا حق وكونه بمعناه أي بسبب أمر مغاير للحق أي الباطل في احتياجه إلى بيان فائدة التقييد وفي عدم إفادته إلا بتأويل فإن قتل النبي كما لا يكون إلا بلاحق كذلك لا يكون إلا بسبب مغاير للحق فاحتيج في الصورتين إلى ما ذكره المص من أن المراد بغير الحق عندهم ولم يشاهدوا **(إذ لم يروا متهم)** أو لم يعرفوا منهم من النبيين **(ما يعتقدون به جواز قتلهم)** من الأمور الثلاثة وهي الردة بعد الإيمان والزنى مع الإحصان

قوله: بغير الحق عندهم أشار بقوله عندهم إلى أن فائدة ذكر بغير الحق مع أن قتل الأنبياء لا يكون إلا بغير حق أنهم قتلوهم عارفين بأن قتلهم ظلم لا كمن اعتقد الإصابة وإن لم يطابق وذلك لأنه جعل الحق معهوداً حيث جيء به معرفاً باللام إشارة إلى ما كانوا يعتقدونه ويدينون به فإنه الحاضر في أذهانهم وحاصله أن في ذكر بغير الحق زيادة تعيير وتقبيح لفعلهم وحالهم فإن قيل من لا يستحق القتل في اعتقاد القاتل اشنع من قتل من هو مستحق له عنده ولو مخطئاً في اعتقاده وأما التنكير في آل عمران في قوله تعالى: ﴿إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق﴾ [آل عمران: ٢١] فللتعميم والتعريض بأنهم حاولوا قتل نبينا عليه الصلاة والسلام ولذا لم يقل هناك وكانوا يقتلون فالمناسب أن يقال بغير حق من الحقوق لئلا يوهم أنه لو كان حقاً عندهم لما استحقوا زيادة الذم وقال بعضهم اللام في الحق للجنس والعموم فتفنن في الاسلوب لكن في إفادة المحلي العموم خلاف.

---

(١) قيل قتل اليهود قاتلهم الله في يوم واحد ثلاثمائة نبي في بيت المقدس.

(٢) يؤيده قول مولانا خسرو ويجوز أن تكون اللام للعهد إشارة إلى ما عندهم من الحق الذي يتدينون به ويعتقدونه.

والقتل عمداً وما اعتقدوا من أنهم كاذبون وأن معجزاتهم تمويهات لا يستلزم جواز قتلهم عندهم شرعاً **(وإنما حملهم على ذلك اتباع الهوى وحب الدنيا)** واللام في الحق للجنس فح يكون في قوة النكرة أي بغير حق قطعاً وهو الظاهر الموافق لما في سورة آل عمران بغير حق منكراً فيفيد أنه لم يكن حقاً عندهم كما لم يكن حقاً في نفس الأمر ولما كانت ماهية الحق معلومة عرف بلام الجنس إشارة إلى معلوم الماهية ولما لم يكن الفرد المراد منه غير متعين نكر في سورة آل عمران ولم يعكس لأنه يحتمل أن يكون نزوله بعد ما نزل ما في سورة آل عمران أو النكتة بناء على الإرادة فأريد هنا الإشادة إلى معلومية ماهيته وفي سورة آل عمران أريد تفخيمه بتنكيره فظهر ضعف حمل اللام على العهد أي بغير الحق الذي عندهم وفي معتقدهم أما أولاً فلفوات الموافقة بين ما وقع في السورتين مع أن القصة واحدة وأما ثانياً فلأن ما أريد به الفرد المعهود لا وجه لتنكيره في موضع آخر والقول بتغاير الحقين في الموضعين خروج عن الحق واختيرت صيغة الاستقبال في يقتلون إما لحكاية الحال الماضية أو للاستمرار وإنهم بعد فيه لأنهم حاولوا قتل نبينا ﷺ لكن الله تعالى عصمه قوله بغير الحق حال من ضمير يقتلون سواء كان الغير بمعنى المغاير أو بمعنى النفي وجملة ذلك بأنهم الآية استئنافية جواب سؤال مقدر **(كما أشار إليه بقوله)**.

قوله: (أي جرهم العصيان والتمادي والاعتداء فيه إلى الكفر بالآيات) وهذا حاصل ما اختاره من كون الباء في ﴿بما عصوا﴾ للسببية وما مصدرية والمسبب كفرهم وقتلهم ولما كان شأن السبب الجر والتأدي إلى المسبب وإن جاز تخلفه قال طيب الله ثراه أي جرهم العصيان وإنما أكد الأول دون الثاني لأنه مظنة التردد لبعده دون العصيان واختير الماضي والمستقبل في عصوا ويعتدون لذكر كان في الثاني دون الأول وأريد الاستمرار في الاعتداء ولزوم منه الاستمرار في العصيان إذ المراد الاعتداء في العصيان وفيه المبالغة والبراعة والاعتداء أصل معناه تجاوز الحد كالتمادي فذكر التمادي إشارة إلى معنى الاعتداء فلو أخر التمادي لكان أحسن ويستعمل الاعتداء في العرف بمعنى الظلم وذكر التمادي احتراز عنه والاعتداء في العصيان عنه مغاير له فالعطف ظاهر فيكون تأسيساً لكن الظاهر إن الاعتداء والتمادي في العصيان إصرار على العصيان فيكون عين العصيان كما أن التمادي في الطاعة طاعة فالعطف لتغاير المفهومين وصحة العطف باعتبار تغاير المفهوم مما صرح به في التلويح في بحث الإجماع قوله إلى الكفر متعلق بجرهم وقتل النبيين.

قوله: (فإن صغار الذنوب) أي الصغار بالنسبة إلى ما فوقها وإن كانت كبيرة بالنسبة إلى ما تحتها كالزنى فإنه صغير بالنسبة إلى قتل النفس كبير بالنسبة إلى اللمس والقبلة

قوله: جرهم العصيان والاعتداء فيه إلى الكفر بالآيات الخ تفسير على أن لفظة ذلك هذه ليست تكريراً لذلك الأولى لأن المشار إليه بهذه غير ما أشير إليه بذلك فإن ما تقدم إشارة إلى ضرب الذلة والمسكنة واستحقاق الغضب وهذا إشارة إلى الكفر بالآيات وقتل النبيين.

وسائر دواع الزنى وقتل النفس صغير بالنسبة إلى الشرك وكبير بالنسبة إلى ما تحته وقد صرح به المص في قوله تعالى: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾ [النساء: ٣١] الآية فالمراد صغار بالنسبة إلى الكفر بآيات الله وقتل الأنبياء معاذ الله وفي التعبير إيذان بأن ما ارتكبوه كبير بحت لا كبيرة فوقه وأما ما عداه فله جهتان كونه صغيراً وكبيراً وفي قوله صغار الذنوب **(سبب يؤدي إلى ارتكاب كبارها)** تنبيه على أن مجموع صغار الذنوب سبب واحد لا كبر الكبائر وأما الطاعات فكل واحدة من صغارها سبب مستقل لكبارها تفضلاً من الله تعالى على عباده ولطفاً بهم.

قوله: (كما أن صغار الطاعات أسباب مؤدية إلى تحري كبارها).

قوله: (وقيل كرر الإشارة) أي أن ذلك الثاني إشارة إلى ما أشير إليه بذلك الأول بعينه فيكون المقصود بيان سبب آخر مرضه لأنه لو كان كذلك لدخول الواو في ذلك الثاني لئلا يتوهم الإضراب ولشيوع العطف في بيان الأسباب المتعددة ولأن بيان سببية ارتكاب سائر المعاصي بعد بيان سببية الكفر وقتل الأنبياء لا يعرف له وجه حسن ولو عكس لظهر سلاسته وفي هذا الوجه أيضاً الباء للسببية كما أشار إليه لكن الاعتداء هنا يراد به الاعتداء في حدود الله لا التمادي في المعاصي ومغايرة هذا الوجه للأول من وجهين الأول إن ذلك الثاني إشارة إلى الكفر وقتل الأنبياء وفي هذا الوجه إشارة إلى ما أشير إليه بذلك الأول والمراد بالاعتداء في الأول التمادي في المعاصي وفي الثاني التجاوز عن حدود الله **(للدلالة**

قوله: وقيل كرر الإشارة الخ قال بعض الأفاضل إن في الآية اسمي إشارة وباءين واسم الإشارة الثانية إما أن يكون تكراراً للأولى أو لا وعلى كل من التقديرين كل واحدة من الباءين إما أن تكون سببية أو بمعنى مع وإما أن تكون الأولى بمعنى مع والثانية للسببية أو بالعكس فإن كانت الإشارة الثانية تكراراً للأولى فلا يجوز أن تكون الباءان سببيتين كيلا يتوارد سببان على مسبب واحد بالشخص ولا أن تكونا بمعنى مع لئلا يبقى المشار إليه بذلك في الموضعين بلا سبب ولا يجوز أن تكون الأولى سببية والثانية بمعنى مع لأن الكفر وقتل الأنبياء تامان في كونهما سببين للذلة والمسكنة والبوء بالغضب فيستغنى بهما في السببية عن غيرهما فتعين أن تكون الأولى بمعنى مع والثانية للسببية وتقديره تلك الذلة والمسكنة والبوء بغضب من الله بسبب ارتكابهم أنواع المعاصي واعتدائهم حدود الله مع كفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق فإن العصيان والاعتداء في الحدود ليسا كالكفر وقتل الأنبياء في الاستقلال بالسببية فضما إليهما تكميلاً لهما في السببية وإن لم يكن تكراراً للأولى بل يكون إشارة إلى الكفر وقتل الأنبياء كانت الباء الأولى للسببية لا غير وفي الثانية جاز الأمران ومعناه على السببية ذلك أي الكفر والقتل بسبب عصيانهم واعتدائهم لأنهم انهمكوا فيهما وغلوا حتى قست قلوبهم فجسروا على جحود الآيات وقتل الأنبياء ومعناه على المعية ذلك الكفر والقتل مع ما عصوا فذلك مبتدأ ومع ما عصوا خبره أي كفرهم وقتلهم الأنبياء مقرون بأنواع المعاصي والاعتداء في الحدود كأنه قيل ضربت عليهم الذلة والمسكنة لأنهم كفروا وقتلوا وما اكتفوا بهما بل ضموا إليهما العصيان والاعتداء قيل فعلى هذا هو كقوله كأنه علم في رأسه نار.

على أن ما لحقهم كما هو سبب الكفر والقتل فهو سبب ارتكابهم المعاصي واعتدائهم حدود الله تعالى).

قوله: (وقيل الإشارة إلى الكفر والقتل والباء بمعنى مع)أي كما في الوجه الأول لكن الباء بمعنى مع[1] وإنما جعل العصيان والاعتداء سواء كان بمعنى التمادي في المناهي أو التعدي عن حدود الله أصلاً لما مر من أنهما سبب الكفر والقتل وإن لم يعتبر أنها سبب لهما وهذا الوجه وإن شارك الوجه الأول في أمر الإشارة لكنه مشارك للتوجيه الثاني في أن يكون العصيان والاعتداء سبباً قريباً للضرب والبوء كالكفر والقتل لا سبباً لسببهما ولهذا أخره عن الثاني ولم يذكره عقيب الأول كذا قيل ولا يخفى ما فيه فالأولى أن يقال أخره تنبيها على ضعفه بالنسبة إلى الثاني لأن حمل الباء على معنى مع خلاف المتبادر الظاهر والإشكال بأنه على هذا التقدير يلزم توارد العلتين على معلول واحد شخصي ليس بشيء إذ العلل الغائية التي علل بها أفعال الله تعالى يجوز تعددها ألا يرى أن قولنا أكرمت زيداً لعلمه وزهده وفقره صحيح حسن وعدم جواز ذلك التوارد في العلل الحقيقية التامة كذا فهم من تقرير البعض وأنت خبير بأن الكفر ونحوه ليس من قبيل العلل الغائية بل من الأسباب التي تفضي إلى الشيء في الجملة ولا يلزم كون كل سبب علة وتعدد الأسباب الناقصة كلام فيه وأما التامة فيجوز تعددها على سبيل البدل قال المصنف في سورة طه في قوله تعالى: ﴿ولولا كلمة سبقت من ربك﴾ [يونس: ١٩] الآية والفصل أي فصل لكان لزاماً للدلالة على أن كل واحدة من سبق الكلمة وأجل مسمى مستقل في نفي العذاب[2] ونظائره كثيرة لا تحصى وهذا الإشكال مع دفعه وارد على الوجه الثاني بل هو أظهر فيه فعلم منه أن الاحتمال الأول لكونه خالياً عن الكلف هو المعول عليه.

قوله: (وإنما جوزت الإشارة بالمفرد إلى شيئين) استئناف جواب سؤال مقدر بأن ذلك إشارة إلى المتعدد مع أنه مفرد فما وجه صحته فأجاب بأنه على تأويل ما ذكر أو تقدم وما ذكر وما تقدم صادق على المتعدد ولو كان غير متناه هذا وجه الصحة وأما وجه ترجيح صيغة المفرد على المتعدد فما نبه عليه بقوله للاختصار قوله **(فصاعداً)** للإشارة إلى أنه لا فرق بين الشيئين وبين ما فوق الاثنين في صحة الإشارة بالمفرد إليهما بالتأويل المذكور إذا المشار إليه بذلك الأول أمران الضرب والبوء وكون متعلق الضرب متعدداً لا يقتضي كون

---

(١) ومتبوعاً حيث ادخل الباء بمعنى مع عليهما فإن مع تدخل في الأكثر على المتبوع مع أن الظاهر أن يجعل الكفر والقتل أصلاً لكونهما قويين في السببية وسره ما ذكر في أصل الحاشية.

(٢) فيجوز كون الكفر والقتل سبباً مستقلاً مفض إلى الضرب والبوء على حياله وكون العصيان والاعتداء سبباً مستقلاً إليهما لو فرض استقلالهما فلا اشكال سوى أنه لا معنى لاعتبار سببية العصيان والاعتداء بعد اعتبار سببية الكفر والقتل.

المشار إليه أموراً ثلاثة حتى يقال إن قوله فصاعداً إشارة إليه (**على تأويل ما ذكر**).

قوله: (**أو تقدم للاختصار ونظيره في الضمير**) فيه إشارة إلى أن ذلك غير مختص باسم الإشارة بل الضمير قد يرجع إلى المتعدد مع أنه مفرد بالتأويل السابق حملاً على اسم الإشارة ولهذا قال ونظيره لكن قوله والذي حسن ذلك أن الضمير واسم الإشارة سيان في ذلك لا يحمل أحدهما على الآخر وأما قوله ونظيره فلأن الكلام لما كان في اسم الإشارة تعرض لبيان الضمير تطفلاً بعد بيان أحوال اسم الإشارة فلا يفهم منه أن اسم الإشارة أصل في هذا التأويل والضمير محمول عليه.

قوله: (**قول رؤبة يصف**) الخيل على ما اختاره بعض المحشيين أو في وصف (**بقرة شعر**) وحشية على ما نقل عن المصنف لكونهما مذكورين فيما سبق ونقل عن ابن دريد إنما هو في صفة أتان. (**فيها**) أي الأفراس أو البقرة (**خطوط من سواد وبلق**) والبلق أصله بياض وسواد لكن المراد هنا البياض فقط بقرينة عطفه على السواد وإن عطف على الخطوط فهو على أصله فيكون إشارة إلى النوعين.

قوله: (**كأنه في الجلد توليع البهق**) أي السواد والبلق وهو محل الاستشهاد وعن أبي عبيدة أنه قال قلت لرؤبة إن أردت بالضمير الخطوط فقل كأنها وإن أردت السواد والبلق فقل كأنهما فقال أردت كان ذاك ويلك يعني يجوز أن يكنى باسم الإشارة عن أشياء كثيرة باعتبار كونها في تأويل ما ذكر وما تقدم وقد يقع مثله في الضمير وفي هذا الكلام نوع إشارة إلى أن اسم الإشارة أصل في هذا الباب والضمير محمول عليه لكن كما عرفت قول المصنف والذي حسن يأبى عنه وأردفه بلفظ ويلك على عادة العرب من أنهم لا يقصدون به الدعاء عليه بل يريد التلطف على عادتهم وما ذكره بعينه ذكره صاحب الكشاف في توجيه ذلك في قوله تعالى ﴿عوان بين ذلك﴾ [البقرة: ٦٨] وذكره المصنف هنا لأنه أول موضع مست الحاجة إليه وأما الزمخشري فأخر بيانه لأن الإشارة إلى المتعدد هناك منفهمة من منطوق الكلام حيث أضيف بين إلى ذلك وأنه لا يضاف في مثل هذا إلا إلى المتعدد بخلافه هنا إذ يحتمل أن يكون ذلك هنا إشارة إلى واحد من المذكور وإن كان بعيداً فلا يحسن أن يقال إنه أشار إلى أنه غفل عنه صاحب الكشاف في هذا المقام فإنه احتاج ذلك إلى توجيه كيف لا وقد سلك المصنف هذا المسلك في مواضع عديدة حيث اخر بيان اللطائف من أول موضع احتيج إليها إلى موضع آخر والإنكار مكابرة والتوليع استطالة البلق

قوله: على تأويل ما ذكر أي ذلك الذي ذكر أو تقدم من القتل والكفر ﴿بما عصوا﴾ [البقرة: ٦١] الآية.

قوله: كأنه في الجلد توليع وبهق فإن الضمير في كأنه ضمير مفرد راجع إلى شيئين وهما السواد والبلق وهو لون مشوب بالسواد والبياض التوليع اختلاف الألوان أي كان ما ذكر من سواد ذلك البقرة وبياضها على جلدها اختلاف ألوان البهق في جلد الآدمي.

والتلويع يقال شيء مولع إذا كان فيه ألوان مختلفة والمعنى كأنه أي ما ذكر من السواد والبياض تلويع البهق أي تلوينه والبهق بياض يغير الجلد يخالف لونه لون البرص.

قوله: (والذي حسن ذلك) أي وضع اسم الإشارة المفرد والضمير المفرد موضع المتعدد ولقد أصاب في العدول عن عبارة الكشاف وهي حسن منه ذلك إذ فيه بعض الخفاء وفي من هذه شائبة تبعيض كما فصله البعض.

قوله: (إن تثنية المضمرات والمبهمات وجمعها وتأنيثها) فإن تثنيتها وجمعها ليست كأسماء الأجناس حيث لم تثن بالألف والنون أو الياء والنون ولم تجمع بالواو والنون وكذا تأنيثها ليس بإلحاق الهاء بل وضعت لها صيغ مخصوصة بها كذا قيل ولا يفيد هذا عدم حقيقة التثنية والجمع والتأنيث بل يفهم منه كونها حقيقة لأن كل حقيقة موضوعة لمعنى مفرد أو تثنية أو جمع فما هو للمثنى كلفظة هما واللذان وهذان فهو للمثنى حقيقة وكذا ما هو موضوع للجمع كلفظة هم والذين فهو للجمع حقيقة كما نبه عليه البعض فما معنى أنها **(ليست على الحقيقة)** ولذلك أي ولأجل أن تثنيتها وجمعها ليست على الحقيقة جاء الذي بمعنى الجمع من غير تأويل عند بعض النحاة وبتأويل مر بيانه عند بعض آخر كما سبق تحقيقه في تفسير قوله تعالى: ﴿مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً﴾ [البقرة: ١٧] الآية وسيجيء في قوله تعالى: ﴿وخضتم كالذي خاضوا﴾ [التوبة: ٦٩] الآية **(ولذلك جاء الذي بمعنى الجمع)** فيه نوع خدشة فإنه يتضح به كون الذي يعم وضعاً المفرد وغيره كمن ويتعين المراد بمعونة القرينة ولا كلام فيه وإنما الكلام في أن تثنيتها وجمعها ليست على الحقيقة ولا دلالة لهذا البيان على ذلك إلا أن يقال إنه لما كان المفرد من المبهمات يعم الواحد والجمع ثبت أن تثنيتها وجمعها كذلك يعم المفرد والمتعدد وضعا وبهذا يتضح ارتباط هذا الكلام بما قبله ويندفع الإشكال المذكور من أنه لما كانت صيغة التثنية والجمع موضوعة للمثنى والجمع فما معنى أنها ليست على الحقيقة لكنه بعيد ولما أنجز الكلام إلى ذكر وعيد اليهود قرن به ما يتضمن الوعد جرياً على عادته سبحانه وتعالى فقال: ﴿إن الذين آمنوا﴾ [البقرة: ٦٢] الآية والتأكيد للمبالغة في تحقق مضمونه أو لكمال العناية بشأن مدخوله.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾

قوله: (بألسنتهم) أشار إلى أن لفظ المؤمن يطلق على المقر باللسان وحده عند أهل اللغة واللسان لقيام دليل الإيمان الذي هو التصديق فإن أمارة الأشياء الباطنية كافية في

قوله: والذي حسن ذلك الخ أي والذي حسن أن يشار إلى شيئين باسم إشارة موضوع للمفرد أن تثنية اسم الإشارة وجمعها وتأنيثها ليست على الحقيقة لأنها ليست على شاكلتها في أسماء الأجناس فإن ذان موضوع للتثنية ولو كان على قياس اسماء الأجناس لكان ذوان كعصا وعصوان وكذلك الذي واللذان ولو جاء على القياس لقيل اللذيان.

صحة إطلاق اللفظ على الحقيقة لا لكونه حقيقة في الإقرار كما فهم من كلام صاحب المواقف ولما كان إطلاق لفظ الإيمان على الإقرار حقيقة لكونه أمارة وعلامة على التصديق اليقيني وإن لم يوجد التصديق في نفس الأمر لجواز تخلف المدلول عن أمارته فسر الإيمان بالإقرار فقال بألسنتهم فكأنه قال تعالى إن الذين أقروا بدين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم سواء صدقوا بالقلب أو لا فلا مجاز في النظم الكريم بطريق المقيد وإرادة المطلق كما توهمه بعض المحشيين.

قوله: (يريد بهم المتدينين بدين محمد ﷺ المخلصين منهم والمنافقين) قطع كون هذا مراداً مع أنه ليس دأبه إذ الاطلاع على مراد الله عسير وكثيراً ما زاد في مثل هذا لعله أراد كذا لكنه بالغ في توهين القول الثاني فجزم بأنه يريد الخ وإنما جعل المتدينين أعم من المخلصين والمنافقين مع أن المتبادر من إطلاق المؤمن المخلص فيصح قوله من آمن منهم لكن من آمن منهم في انتظامه للمخلص محل تأمل فالظاهر ما اختاره صاحب الكشاف من تخصيصه بالمنافقين إلا أن يقال المعنى من ثبت على الإيمان ومن أحدث الإيمان منهم ولا يخفى بعده وضعفه لأنه مع ما يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يظهر له كثير فائدة.

قوله: (وقيل المنافقين لانخراطهم في سلك الكفرة) أي لذكر إن الذين آمنوا في

قوله: يريد به المتدينين بدين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم المخلصين والمنافقين لم يفسر ﴿الذين آمنوا﴾ بالمؤمنين الخلص فقط بل هو اعم منهم ومن الذين نافقوا لئلا يلزم من قوله من آمن تكرار المؤمنين الخلص وترك تعظيمهم بذكرهم في سلك الكافرين ولذا فسرهم صاحب الكشاف بالمنافقين الذين آمنوا بألسنتهم من غير مواطأة القلوب.

قوله: وقيل من آمن من هؤلاء الكفرة ودخل في الإسلام هذا الوجه أولى لأنه لو كان المراد بالوجه الأول لكان الأنسب أن يقال من آمن بالله لأن ذلك الوجه تفسير للآية على المعنى وإذا أريد حفظه معنى المضيء عند ذكر لفظ الماضي في حيز كلمة الشرط أو ما يقوم مقامها كالموصول لا بد أن يجاء بلفظ كان ليحفظ ذلك ولذا قال رحمه الله في بيان الوجه الأول من كان منهم في دينه قال بعض الفضلاء هذا العام يعني الحكم العام لجميع الكفرة من المنافقين واليهود والنصارى والصابئين بعد ورود الكلام في قوم مخصوصين دليل على أن الكلام في هذا المعنى العام مستطرد وكذا ما قبله وهو قوله: ﴿ضربت عليهم الذلة والمسكنة﴾ [البقرة: ٦١] الآية بيان ذلك أن الله تعالى لما حكى انكار موسى عليه السلام على اليهود واستبدالهم الأدنى بما هو خير الناعي على مهانة أنفسهم جاء بقوله ﴿ضربت عليهم الذلة والمسكنة﴾ [البقرة: ٦١] وحكى سوء صنيعهم بالكفر وقتل الأنبياء واعتدائهم في حدود الله إشارة إلى أنهم قوم معكوسو الرأي في سائر الأمور فليس ذلك ببدع منهم فإنهم قد ﴿ضربت عليهم الذلة والمسكنة وباؤوا بغضب من الله﴾ [البقرة: ٦١] بسبب الأعمال السيئة الصادرة عن سوء اعتقاد وفساد في الرأي ثم ضم إلى ذلك أن هؤلاء واضرابهم المتمرنين في الكفر من آمن منهم إيماناً خالصاً ودخل في دين الإسلام دخول ذي رأي صائب فاز بما فاز به الخلص من المؤمنين وصار بوء الرحمة بدل بوء الغضب ترغيباً في الإيمان ويدل أيضاً على الاستطراد الرجوع إلى خطاب اليهود بقوله ﴿وإذ أخذنا ميثاقكم﴾ [البقرة: ٦٣].

جنب اليهود والنصارى والصابئين الذين كانوا في زمن رسولنا عليه السلام ولم يؤمنوا به بعد وعبارة المصنف ليست بظاهرة في هذا المعنى ولا متعارفة فيه والظاهر ما ذكرناه[١].

قوله: (**تهودوا**) أي دخلوا في دين اليهود أي هاد بمعنى تهود وكون الثلاثي بمعنى التفعل خفي ولهذا قال (**يقال هاد وتهود إذا دخل في اليهودية**) أي في دين اليهود ولم نطلع على مجيء تفعل للدخول ولعله للطلب كتكبر أي طلب الكبر والمعنى هنا تهود أي طلب دين اليهود وحاصله الدخول في اليهودية إذ الدخول مستلزم للطلب وأما كونها بمعنى الدخول في اليهودية فلا نعرف له وجهاً ويهوداً إما عربي بمعنى هاد وإما بمعنى تاب كما صرح به أو بمعنى سكن ومنه الهوادة إلا أن يقال إنه منقول من هذا المعنى إلى الدخول في اليهودية ويؤيده قول البعض (**واليهود إن كان عربياً**) في الأصل (**من هاد إذا تاب**) لأن الاشتقاق المذكور من الاسم بعد النقل كتنصر (**سموا بذلك لما تابوا من عبادة العجل**).

قوله: (**وأما معرب يهوذا**) بذال معجمة وألف مقصورة فعرب وغير من المعجمة إلى المهملة (**وكأنهم سموا باسم أكبر أولاد يعقوب عليه السلام**) فحينئذ يلزم أن يكون اسم اليهود مختصاً بالموجودين في ذلك الزمان والتوجيه الأول يقتضي أن يكون المسمى باليهود من تاب من عبادة العجل ومن بعدهم إلى يوم القيامة وهم في زمن موسى عليه السلام وبين التوجيهين بون بعيد ومخالفة ظاهرة والظاهر أن اليهود من تدين بدين موسى عليه السلام سواء من تاب من عبادة العجل قط أو لم يعبد العجل كما أن المراد بالنصارى من اتبع عيسى عليه السلام لأن بعضهم نصروا المسيح فسموا كلهم بالنصارى كما أن بعض أرباب التورية تاب من عبادة العجل فسموا بأجمعهم باليهود وتحقق سبب وجه التسمية في بعض الأفراد كاف في تسمية جميع الأفراد بذلك الاسم[٢].

قوله: (**والنصارى جمع نصران**) نقل عن الصحاح أنه قال جمع نصرانة أيضاً وهذا قول سيبويه فإنه قال لأنه جاء في مؤنثه نصرانة قال أي الشاعر:

فكلتاهما خرت واسجد رأسها كما سجدت نصرانة لم تحنف

وإذا كان المؤنث نصرانة فالمذكر نصران (**كالندامى**) وأما عند الخليل النصارى جمع نصرى كمهري ومهارى حذفت إحدى ياءية وقلبت الكسرة فتحة للتخفيف فقلبت الياء ألفاً كذا نقل عن السيرافي والمصنف اختار قول سيبويه لاستغنائه عن العمل الذي في نصرى لكن الظاهر أن نصران بمعنى نصراني (**والياء في نصراني للمبالغة**) كما يقال للأحمر (**أحمري**) للإشارة إلى أنه عريق في وصفه فقول المصنف والياء في نصراني للمبالغة إشارة إلى ما

---

(١) فأصل النصارى نصارى بالياءين حذفت إحدى ياءيه فصار نصاري بكسر الراء وقلبت الكسرة فتحة روما للتخفيف فقلبت الياء ألفاً.

(٢) وسموا بذلك النسبة إلى قرية يقال لها ناصرة كان ينزلها عيسى عليه السلام قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وقتادة وجريج فنسب عيسى إليها فقيل عيسى الناصري فلما نسب أصحابه إليه قيل النصارى وقال الزمخشري ونصارى نكرة ولذلك دخلت عليه آل ووصف بالنكرة.

ذكرناه وفيه تلويح إلى رد من قال إن الياء ليست للمبالغة بل للفرق بين الواحد والجمع كالعرب فإنه اسم لهذا الجيل المخصوص والواحد عربي وكذا المجوس والمجوسي واليهود واليهودي وجه الرد أنه لا يقال نصران بلا ياء لطائفة النصارى كما يقال العرب والمجوس واليهود بل يقال نصران للواحد منهم فالنصران والنصراني بمعنى واحد والياء للمبالغة لا للفرق بين الواحد والجمع فكون النصارى جمع نصران على القياس كندمان جمع ندامى فقول بعضهم النصارى جمع نصرى كمهرى ومهارى وألفه للتأنيث ولذا لم ينون يخالف ما سلف من أنه حذفت إحدى ياءية.

قوله: **(سموا أي طائفة النصارى بذلك لأنهم نصروا المسيح)** أي نصران بمعنى ناصر سموا **(بذلك لأنهم نصروا المسيح)** عيسى ابن مريم حين قال ﴿من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله﴾ [آل عمران: ٥٢]. **(أو لأنهم كانوا معه في قرية)** بالشام وكان المسيح منها ذكره الراغب **(يقال لها نصران أو ناصرة فسموا باسمها)** أي باسم القرية على كون اسمها نصران ثم جمعته العرب على نصارى كسكران على سكارى **(أو من اسمها)** أي أو سموا باسم مأخوذ من اسمها على كون اسم القرية ناصرة فجعلوا منسوبين إليها فقيل لهم نصران بمعنى منسوب إلى ناصرة ثم جمع كمهرى ومهارى وقد عرفت أن وجود وجه التسمية في بعض الأفراد كاف في تسمية جميع الأفراد بذلك الاسم فهذه التسمية وقعت في زمن نبيهم كما أن تسمية اليهود وقعت في زمن نبيهم على الصحيح[١].

قوله: **(قوم بين النصارى والمجوس وقيل أصل دينهم دين نوح عليه السلام)** قال قتادة ومقاتل هم قوم يقرون بالله تعالى ويعبدون الملائكة ويصلون إلى الكعبة فأخذوا من كل دين شيئاً وفي المعالم يقرؤون الزبور بدل يقرون بالله وما ذكره المص أولاً منقول عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ومعنى كونهم بين النصارى والمجوس أنهم أخذوا من دين النصارى والمجوس شيئاً فتدينوا به فإذا كان بينهما فحكمهم حكم المجوس فلا يحل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم وهو قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى وأما إمامنا الأعظم فعنده تجوز مناكحتهم وتحل ذبائحهم إذ عنده أنهم ليسوا بمشركين وإنما يعظمون النجوم تعظيم المسلم الكعبة فهم من أهل الكتاب عنده وقال إسحاق لا بأس بذبح الصابئين لأنهم طائفة من[٢] أهل الكتاب وقال أبو حنيفة لا بأس بذبائحهم ومناكحة نسائهم وقال الخليل هم قوم يشبه دينهم دين النصارى إلا أن قبلتهم نحو مهب الجنوب ويزعمون أنهم على دين نوح عليه السلام نقله القرطبي كذا في اللباب فاتضح معنى قول المصنف وقيل أصل دينهم دين نوح عليه السلام.

قوله: **(وقيل هم عبدة الملائكة)** وهو قول قتادة أي قوم يعبدون الملائكة ويصلون

---

(١) وقيل سموا يهودا لميلهم عن دين الإسلام وعن دين موسى عليه السلام فعلى هذا إنما سموا يهودا بعد أنبيائهم وهذا ضعيف.

(٢) لكنهم لم يبينوا أنهم اتبعوا أي كتاب من الكتب السماوية.

إلى الشمس كل يوم خمس صلوات والمجوس يعبدون النار والذين أشركوا يعبدون الأوثان **(وقيل عبدة الكواكب)** وقد مر أن عبادتهم لأجل التعظيم كتعظيم المسلم الكعبة فليسوا بمشركين عند الإمام الأعظم وأما عندهما وعند الشافعي فهم مشركون قال الكلبي هم قوم بين اليهود والنصارى يحلقون أوساط رؤوسهم ويحبون مذاكيرهم وبالجملة قد اختلفوا فيهم اختلافاً كثيراً خارجاً عن الضبط وقال عبد العزيز بن يحيى درجوا وانقرضوا والله تعالى أعلم بصحته.

قوله: (وهو إن كان عربياً) إشارة إلى الاختلاف فمنهم من قال إنه عربي ومنهم من قاله إنه معرب[١] فعلى تقدير كونه عربياً **(فمأخوذ من صبأ إذا خرج)** مهموز اللام يقال صبأ ناب البعير إذا خرج سموا به لخروجهم عن الدين الحق على ما في بعض التفاسير أو لخروجهم من الظاهر إلى خلافه حيث جعلوا النجوم قبلة الصلاة والدعاء وادعوا أن الله تعالى خلق هذا العالم وأمر بتعظيم الكواكب فإن هذا خروج عن الظاهر إلى خلافه وإن كانوا موحدين كما ذهب إليه إمامنا أبو حنيفة.

قوله: (وقرأ نافع وحده بالباء) أي فقط بلا همزة فإنه يحتمل وجهين أحدهما أن يكون مأخوذاً من المهموز فأبدل من الهمزة حرف علة إما واو أو ياء فصار من المنقوص مثل قاض أورام فواحده صاب بوزن فاع ثم جمع كما يجمع القاضي فصار صابين وإليه أشار بقوله **(إما لأنه خففت الهمزة وأبدلت ياء أو لأنه من صبا إذا مال لأنهم مالوا عن سائر الأديان إلى دينهم أو من الحق إلى الباطل)** والثاني أنه من صبأ معتل اللام يقال صبا يصبو إذا مال سموا بذلك لأنهم مالوا من سائر الأديان إلى دينهم وإن لم يكن باطلاً بقرينة المقابلة لقوله أو من الحق إلى الباطل ولما اختلفوا في تفسيرهم أشار إلى كونهم موحدين أولاً وإلى كونهم مشركين ثانياً لكن قوله في سورة المائدة لأنهم صبوا إلى اتباع الشهوات ولم يتبعوا شرعاً ولا عقلاً يقتضي أنهم مالوا من الحق إلى الباطل فقط وهذا هو المختار عنده لكن أشار إلى مذهب أبي حنيفة هنا وتقديم الصابئين هنا والتأخير في سورة المائدة سيجيء إن شاء الله تعالى وجهه في سورة المائدة وكون الصابئين منصوبة هنا لكونها معطوفة على اسم إن وأما كونها مرفوعة في المائدة فوجهه نبه عليه المصنف مفصلاً في تلك السورة.

قوله: (من كان منهم في دينه) نبه بذكر لفظ كان على أن المراد بمن آمن الإيمان القديم لا الإيمان الحادث وحاصله من ثبت على إيمانه قوله في دينه خبر كان قوله **(قبل أن ينسخ)** منفهم من قوله وعمل صالحاً إذ النسخ مختص بالعمل لا يمكن في المعتقدات ومعلوم أنه لا صلاح في العمل بعد النسخ فالمراد من ثبت على دينه قبل أن ينسخ والمصنف لما نقل هنا كون الصابئين على دين صحيح من الأديان كدين نوح عليه السلام أمكن له هذا التفسير فإنه يمكن أن يقال إن الصابئين من كان منهم على دينه قبل أن ينسخ

---

(١) أي لفظ أعجمي غير دال على خروجهم من الدين.

الخ كما يمكن أن يقال إن المخلصين من أهل الإسلام واليهود والنصارى من كان منهم على دينه الخ وأما المنافقون فإمكان ذلك في حقهم مشكل مع أنه جعل الذين آمنوا عاماً للمنافقين إلا أن يقال هذا من قبيل الحكم على الجميع بحكم البعض فالمراد ما عدا المنافق لكنه حكم على الجميع لظهور المراد لكنه بعيد جداً في مثل هذا المقام ولم يلتفت إلى هذا الوجه الزمخشري لأن الصابئين عنده ليسوا من أهل الكتاب فلم يصح أن يقال من كان منهم في دينه قبل أن ينسخ إلا أن يقال ما مر في شأن المنافقين مع بعده وقيل من كان منهم في دينه أي الدين الذي ينتسب إليه مخلصاً كان فيه أولاً فيتناول المنافق والمخلص من المسلمين قبل أن ينسخ ذلك الدين كله كالأديان الماضية أو بعضه كدين محمد ﷺ أو المعنى قبل أن ينسخ إن قبل النسخ وهذا ضعيف إذ لا كلام في تناوله المنافق على ما اختاره المص وإنما الكلام في صحة أن يقال في حقهم إنه من كان في دينه قبل أن ينسخ الخ إذ لا دين للمنافق يثاب به ويترتب عليه عدم الخوف والحزن والتفصي عنه بما ذكرناه وإن كان بعيداً وأما قوله وكذا المنافق إذا ترك النفاق وآمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً ومات ثم نسخ بعض الأحكام فهو داخل في هذا الحكم أيضاً أي كما أن المؤمن المخلص داخل في ذلك الحكم فهو غريب جداً إذ المعنى على هذا التوجيه الأول أن المنافق إذا ثبت في دينه الظاهر كما ثبت المخلص واليهود والنصارى في دينهم وماتوا قيل إن ينسخ دينهم فيثابون ويترتب عليه عدم الخوف والحزن ولا يخفى أن هذا غير ممكن في شأن المنافقين وترك نفاقهم غير مأخوذ في هذا التوجيه بل هو معتبر في التوجيه الثاني كما ستعرفه على أنه إن ترك النفاق وآمن بالله واليوم الآخر يكون من جملة المخلصين الداخلين فيهم فلا وجه حينئذٍ في جعلهم مقابلين للمؤمن المخلص ولا يخفى أن بيان حال من مضى على دين سماوي قبل أن ينسخ ومدحهم بإثبات الأجر لهم والأمن من الحزن فيه كمال ترغيب في دين الإسلام لأن من كان على حق وعلى انقياد لكتاب ونبي ممن مضى في القرون الخالية وإن صاحب هذه الملة إذا كان حاله اتباع الحق في سرور وأمن ونعمة وراحة يحصل التنشيط والترغيب في اتباع القرآن ودين الإسلام ألا يرى أنه تعالى مدح أهل الكتاب في أول هذه السورة الكريمة على توجيه وبالجملة القرآن الحميد مشحون ببيان أحوال السعداء والأشقياء من الأمم الماضية ترغيباً لهذه الأمة في دين الإسلام وترهيباً لهم بالمقايسة على الفريقين والعجب من صاحب الإرشاد أنه اعترض على المص اعتراضاً يتحير فيه العقول ويخالف النقول نعم يرد على المص أن الأولى عدم التعرض للمنافقين بل الصابئين وقد عرفت وجهه وشيد أركانه إذ الحكم على الجميع بحكم مختص بالبعض كثير شائع في كلام البلغاء لا سيما في كلام الله تعالى لعل وجهه أنه لما كان المنافقون مع المخلصين ظاهراً جمع في الحكم ظاهراً توبيخاً لهم وتهكماً بهم قال المص في سورة طه في قوله تعالى: ﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولداً﴾ [مريم: ٨٨] يحتمل الوجهين لأن هذا لما كان مقولاً فيما بين الناس جاز أن ينسب إليهم سواء كانوا سعداء أو أشقياء وهذا ليس ببعيد من ذلك.

قوله: (مصدقاً بقلبه) عطف بيان لقوله في دينه نحو أعجبني من زيد عمله صرح به الرضي وليس خبراً ثانياً إذ هو ليس بحكم على حدة وفائدته توضيح الله تعالى ثباتهم على الدين بأن المراد ثباتهم اعتقاداً وعملاً لا مجرد الاعتقاد ليترتب عليه عدم الخوف والحزن كذا قيل فحينئذٍ قوله إن ينسخ يحتاج إلى التقييد بالفروع والمعنى قبل أن ينسخ فروعه التي تختلف باختلاف الشرائع وأما الاعتقادات فلا تقبل النسخ أصلاً وكذا الفروع المتفق عليها في جميع الأديان كحرمة القتل بغير حق والزنى وغير ذلك مما لا يختلف باختلاف الشرائع فظهر أن القول بإن والمراد نسخ ذلك الدين كله أو بعضه كما في شريعتنا بناء على التسامح إذ لا دين من الأديان منسوخ كله كما عرفته وأيضاً أن المراد بالنسخ نسخ الأديان الماضية لا نسخ بعض أحكام الإسلام فإنه وإن صح ذلك لكن لا معنى لأن يقال إن الفائز بالأجر من آمن قبل ذلك فإن من آمن بعده على السوية في الإيمان والأجر المذكور فيكون من باب الحكم على الجميع بحكم البعض ويمكن أن يقال إن المؤمن المخلص إذا مات قبل النسخ ثم نسخ ذلك الحكم يجوز أن يتوهم أن الذين ماتوا قبل النسخ لا يثابون على الحكم المنسوخ فأزيل ذلك الوهم بأنهم مأجورون بذلك العمل الذي نسخ بعد مماتهم كاليهود والنصارى والصابئين على تفسير فإنهم مأجورون بالعمل قبل النسخ فكما لا يضر النسخ كونهم مثابين بالعمل كذلك لا يضر النسخ كون أهل الإسلام منتفعين بالعمل الذي نسخ بعد وفاتهم فاتضح اعتبار حسن المنسوخية لبعض أحكام شريعتنا وحسن ذكر الذين آمنوا مع اليهود والنصارى وتسويتهم بهم في ذلك الوعد ويدل عليه قول المص في تفسير قوله تعالى: ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ [البقرة: ١٤٣] أي صلاتكم إلى القبلة المنسوخة لما روي أنه عليه السلام لما وجه إلى الكعبة قالوا كيف بمن مات يا رسول الله قبل التحويل من إخواننا فنزلت وهذا كالصريح في المقصود فالقول بأن نسخ بعض أحكام الإسلام لا يناسب اعتباره هنا إذ الأجر لمن آمن بعد النسخ ثابت أيضاً ضعيف إذ لا مفهوم في مثل هذا المقام وإن قال به الشافعي لكن شرطه ليس بمتحقق هنا قوله بالقلب للتأكيد لأن التصديق لا يكون إلا بالقلب وهذا مثل رأيته بعيني احترازاً عن إرادة المجاز ولم يذكر الإقرار باللسان لأن المختار عنده الإيمان هو التصديق والإقرار شرط لإجراء أحكام الإسلام وقد مر الكلام فيه في قوله تعالى: ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ [البقرة: ٣] الآية.

قوله: (بالمبدأ) أشار به إلى أن المراد بالإيمان بالله الإيمان به وصفاته وأفعاله والرسالات والإيمان باليوم الآخر الإيمان بما يتعلق بالنشأة الثانية التي هي مبدئها أحوال القبر فيعم الحساب والميزان والصراط وإعطاء الكتاب باليمين وغير ذلك فيشمل جميع الاعتقاديات قال في تفسير قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر﴾ [البقرة: ٨] واختصاص الإيمان بالله واليوم الآخر بالذكر تخصيص لما هو المقصود الأعظم من الإيمان وادعاء بأنهم احتازوا الإيمان من جانبيه وأحاطوا بقطريه والظاهر أن ما أشار إليه هنا غير ما ذكر هناك فإن المتبادر أنه جعل الإيمان بالله كناية عن الإيمان بالمبدإ **(والمعاد)**

والإيمان باليوم الآخر كناية عن المعاد ويحتمل أن يكون مراده هنا ما ذكره هناك.

قوله: عاملاً بمقتضى شرعه وهو معنى وعمل صالحاً أي عاملاً به قبل النسخ وقد عرفت توضيحه فتذكر وعرفت أيضاً أن النسخ عام نسخ بعض أحكام شريعتنا وإن من مات قبل النسخ فهو مأجور لا يضره منسوخيته بعد وفاته.

قوله: **(وقيل)** قائله صاحب الكشاف **(من آمن)** أي من أحدث الإيمان **(من هؤلاء الكفرة)** لما حمل الذين آمنوا على الإقرار فقط وهم المنافقون وحمل الذين هادوا الخ على الكفرة الذين هم في عصر رسولنا عليه السلام ولم يؤمنوا به بعد حمل من آمن على معنى من أحدث الإيمان بالله واليوم الآخر إيماناً معتداً به كما أشار إليه بقوله.

قوله: **(إيماناً خالصاً ودخل في الإسلام دخولاً صادقاً)** فإن أهل الكتاب آمنوا بالله وباليوم الآخر لكن إيمانهم كلا إيمان والمنافق من اليهود في الأكثر الأغلب ومراده من قوله من هؤلاء الكفرة الطوائف الأربع سواء كان كافراً مجاهراً وهو ما عدا المنافق أو غير مجاهر وهو المنافق قوله من هؤلاء الكفرة كقوله منهم في التوجيه الأول لكن المراد فيه أهل الكتاب الذين لم يدركوا زمن الرسول ﷺ أو أدركوا وماتوا قبل الدعوة إلى الإسلام[1] وهذا الوجه أسلم من التمحل الذي ارتكب في التوجيه الأول لكن أرباب الحواشي قالوا وجه تمريضه صرف اللفظ عن العموم الظاهر إلى تخصيص الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى بالكفرة منهم وتخصيص من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً بالدخول في ملة الإسلام وفوات مناسبته للوعيد السابق المذكور بقوله ضربت عليهم الذلة لشموله لجميع كفار اليهود من السالفين والحاضرين وخصوص هذا الوعد بالداخلين في ملة الإسلام وعدم مناسبته لسبب النزول حيث قال الراغب إن سلمان الفارسي لما ذكر أحوال الرهبان الذين صحبهم قال النبي ﷺ ماتوا وهم في النار فأنزل الله تعالى هذه الآية ثم قال عليه السلام من مات على دين عيسى عليه السلام قبل أن سمع بي فهو على خير ومن سمع بي ولم يؤمن بي فقد هلك فإنه يدل على أن المقصود من الآية بيان من كان على دينه قبل النسخ فإنه مأجور وحال من كان على دينه بعده فإنه محروم لا بيان من أخلص منهم في الإسلام ومن لم يخلص انتهى وفيه نظر لا يخفى أما أولاً فلأن صرف اللفظ عن العموم إلى التخصيص عند ظهور القرينة شائع ذائع حتى قيل ما من عام إلا وقد خص منه البعض والقرينة هنا أن مقتضى الظاهر الترغيب في دين الإسلام صريحاً وأما بيان حال من مضى على دين آخر قبل انتساخه فلا تظهر له مناسبة للمقام مناسبة الترغيب في دين الإسلام صريحاً ولزوم الترغيب في دين الإسلام من بيان حال من مضى على دين الحق كما بيناه سابقاً يقتضي صحة اعتباره لا أولويته والكلام في الأولوية وأيضاً أن المنافقين لا يتأتى في

---

(١) فتناول الإيمان بالله تعالى وصفاته العلية بالملائكة والرسل والكتب والقدر والثاني يتناول جميع ما يتعلق بالمعاد.

حقهم ما ذكر المصنف إلا بتأويل بارد ووجه شارد ولا داعي له وكذا الصابئيون لا يمكن في حقهم ما ذكر إلا على القول بأنهم في دين نوح عليه السلام وهو غير مرضي عند المصنف وإن ذكره هنا إذ في سورة المائدة جزم بأنهم صبوا إلى اتباع الشهوات ولم يتبعوا شرعاً ولا عقلاً وأما ثانياً فلأن قوله ﴿ضربت عليهم الذلة﴾ استطراد بعد ذكر النعم التي يجب شكرها وهو مما ينبههم على الشكر لوخامة عاقبة الكفران كما صرح به المحشون فلا يضره فوات مناسبته للوعيد وأما ثالثاً فلأن عدم مناسبته لسبب النزول لا يضره لأنه خبر واحد وكثيراً ما يختار الشيخان معنى لا يلائم سبب النزول لعدم إفادته القطع وأيضاً في هذه الرواية نوع اشتباه لأن جزمه عليه السلام بأنهم في النار لا يكون إلا بالوحي[١] ولا يكون بالاجتهاد ثم نبه على خلافه وجريان الاجتهاد في مثل هذا غير معلوم على أنه عليه السلام أخبر بأن ورقة بن نوفل في الجنة مع أنه من الرهبان وبالجملة آخر الخبر المذكور لا يلائم أوله بل أوله لا يوافق القاعدة ظاهراً ولهذا لم يعتمد عليه الزمخشري والله تعالى أعلم.

قوله: (الذي وعد لهم) إشارة إلى وجه إضافة الأجر إليهم وأنه عطاء وتفضل من الله تعالى وإطلاق الأجر بمقتضى الوعد والتقييد بعند ربهم للتنبيه على فخامة ذلك الأجر والتعرض للربوبية لمزيد اللطف وكمال العناية لهم وعند ربهم استعارة تمثيلية ويحتمل الكناية **(على إيمانهم وعملهم)** والإيمان وإن كان كافاً في أصل الأجر ودخول الجنة لكن كمال الأجر والوصول إلى الدرجات العاليات بمجموع الإيمان والعمل الصالح والتروك داخلة في العمل وقد مر الكلام فيه مفصلاً في تفسير قوله تعالى: ﴿وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ [البقرة: ٢٥] الآية ﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ لعموم السلب لا لسلب العموم لكن المراد بالخوف المنفي خوف العقاب كما أشار إليه المصنف وأما خوف الإجلال فثابت لهم ﴿ولا هم يحزنون﴾ اختيرت الجملة الاسمية وخبرها جملة استقبالية[٢] لتفيد الاستمرار التجددي ولرعاية الفواصل.

قوله: (حين يخاف الكفار من العقاب) وهذا الحين عام مستمر فلا إشكال بأن هذا التقييد ينافي العموم المستفاد من الجملة الاسمية وتخصيص الخوف بالكفار لما عرفت من أن المراد خوف العقاب الدائم الغير المتناهي والمنفي هذا الخوف[٣] فلا يوجد في المؤمن المقصر فعلمهم بالعذاب المؤبد يوجب استيلاء الخوف عليهم في الأزمنة الغير المتناهية

---

(١) فإن كون أحد من أهل الجنة أو من أهل النار معرفته بالاجتهاد غير مبين وإنما الاجتهاد في العمليات والقول بأنه أخبر أولاً بالوحي المتلو ثم أخبر ثانياً خلافه بالوحي المتلوّ ضعيف لأنه فيما يقبل النسخ وما نحن فيه لا يقبل النسخ.

(٢) ولا يبعد أن يقال إن تقديم المسند إليه على الخبر الفعلي يفيد القصر فيفهم منه أن الحزن ثابت لغيرهم وهو المؤمن المقصر والكافر الفاجر.

(٣) ولك أن تحمل السلب على سلب العموم أي لا ينالهم الخوف في جميع الأوقات وإن نالهم في بعض الأوقات وأما الكفار فينالهم الخوف في عموم الأوقات.

(ويحزن المقصرون) من المؤمن الفاسق الكافر الفاجر فإنهم يحزنون **(على)** ما فات **(من تضييع العمر في الهوى وتفويت الثواب)** الباقي في العقبى وهذا بناء على ما مر من أن أو الخوف على المتوقع والحزن على الواقع ولا تخصيص للحزن في كلامه بالمؤمن المقصر إذ المقصر عام له وللكافر وذهب الأكثرون إلى التخصيص فبعضهم اعترض على المص وأجاب بعض آخر بأن علمهم بالعذاب المخلد يوجب استيلاء الخوف عليهم بحيث لا يتصورون الثواب ليحزنوا عليه بخلاف المقصرين فإنهم يعلمون أنهم من أهل الجنة آخر الأمر فيحزنون على تفويت الثواب مدة بقائهم في النار وهذا كما ترى فإن استيلاء الخوف على المتوقع لا ينافي الحزن على الواقع في الماضي بل جمعه أشد عذاباً روحانياً وهو اللائق للكفار فلا معنى لنفي الحزن عنهم والمقصر لفظ عام للفريقين وإن سلم أنه ظاهر في المؤمن المقصر وأما التخصيص فمما لا وجه له وحمل المص الخوف والحزن المنفيين على الخوف والحزن في الآخرة لا في الدنيا فإن المؤمن الكامل لا يزال فيها خائفاً محزوناً فإن الواجب أن يكون بين الخوف والرجاء فلو أريد بالخوف الخوف الدائم الخالي عن الرجاء لكان الحمل على الخوف في الدارين متعيناً ولهذا ذهب البعض إلى ذلك وفي قوله وتفويت الثواب إشارة إلى أن الحزن على تفويت الدرجة الرفيعة بزيادة الأعمال الحسنة ثابت للأبرار غير منفي عنهم كما ورد في الخبر اللطيف وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿ولا أقسم بالنفس اللوامة﴾ [القيامة: ٢] النفس المتقية التي تلوم النفس المقصرة في التقوى يوم القيامة على تقصيرها أو التي تلوم نفسها أبداً وإن اجتهدت في الطاعة الخ.

قوله: (ومن مبتدأ خبره فلهم أجرهم) أي من موصوفة مبتدأ والرابط محذوف أي من آمن منهم أشار إليه بقوله من كان منهم في دينه في التوجيه الأول وقيل من آمن من هؤلاء الكفرة في التوجيه الثاني لكن وضع الظاهر موضع المضمر في التوجيه الثاني ليعين أن المراد بهم الكفرة الذين يكفرون بالقرآن وبرسالة نبينا عليه السلام وجوز أن تكون شرطية قيل فمن موصولة ولذا قدر العائد منهم المفيد للتبعيض ولو كانت شرطية لكان المعنى على الاستقبال ولم يحتج إلى تقدير العائد إذ عموم من يغني عنه كأنه قيل هؤلاء وغيرهم إذا آمنوا فلهم أجرهم ولا يخفى أن هذا لا يلائم تقرير المص لأنه في الوجهين قيده بهؤلاء والقول بأن كلامه يشعر بأنه جعلها موصولة إذ الشرطية خبرها الشرط مع الجزاء لا الجزاء وحده منظور فيه.

قوله: (والجملة) أي الجملة الصغرى **(خبر إن)** أي الخبر السببي لتقوية الحكم **(أو بدل من اسم إن)** أي بدل البعض من الكل ولا بد فيه أيضاً من الضمير الراجع إلى المبدل

قوله: أو بدل من اسم إن فيكون بدل البعض من الكل إن أريد بالذين آمنوا من هو أعم من المؤمنين الخلص والمنافقين وإما إن أريد بهم المنافقون فقد قيل يكون بدل غلط لأنه ليس من جنس الذين آمنوا لتفسيرهم بالمنافقين ولا من اليهود والنصارى فإنك إذا قلت رأيت العالم الجاهل وقلت الجاهل يدل لا يكون إلا بدل الغلط وبدل الغلط لا يكون في كلام فصيح فضلاً عن كلام الله تعالى

منه فقوله آنفاً من كان منهم في دينه ينتظم في كلا الوجهين وليس بمختص بالخبرية كما زعم **(وخبر إن)** على بدلية ﴿من آمن بالله﴾ الآية جملة **(فلهم أجرهم)** وكون المؤمن الخالص بعضاً من المنافقين والكافرين المجاهرين باعتبار ذواتهم وقبل إحداثهم الإيمان ولا يلزم أن يصدق عليهم ذلك الوصف بعد إحداث الإيمان فظهر منه أن البدلية ناظرة إلى الوجه الثاني والخبرية بالنسبة إلى الوجه الأول في ﴿من آمن بالله﴾ نقل عن النحرير التفتازاني أنه قال كان ينبغي أن يبين وجه ذكر هذه الآية وما قبلها من ضرب الذلة في أثناء تعديد النعم استطراداً انتهى يمكن أن يقال إن ذلك مما ينبههم على الشكر لبيان وخامة عاقبة كفران النعمة ببيان أنهم لما تركوا أطعمة الأشراف والأعزة مع حصولها بلا تعب ومحنة وسألوا أطعمة الأخساء وأهل الذلة استحقوا من الله تعالى الغضب والعقوبة بسبب ترك الشكر وكفران النعمة فلا جرم في عطف هذه القصة على تلك القصة ثم الوجه في ذكر أن الذين آمنوا دفع توهم أنهم ماتوا على الكفر بسبب الحكم على أصحاب التيه ومن يحذو حذوهم أنهم كانوا يكفرون بآيات الله فبين أن هذا الحكم غير عام لعامة اليهود بل مختص بمن لم يؤمن وأما من آمن بنبيه وكتابه المنزل عليه وعمل بمقتضى شرعه فحكمهم مخالف لحكم ذلك الكافر بالله هذا على ما اختاره المص وكذا من آمن بالقرآن وبمحمد عليه السلام من هؤلاء الطوائف الكفرة ليسوا داخلين في هذا الحكم بل لهم أجر عظيم وثواب جسيم على ما اختاره الزمخشري على أنه قد عرفت مرة بعد أخرى أن عادة القرآن أن يشفع الترغيب بالترهيب تنشيطاً لاكتساب ما ينجي وتثبيطاً عن اقتراف ما يردي وهذا كاف في حسن ذكر ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ الآية ولا يختص هذا بمؤمن أصحاب التورية بل يعم الكل من اليهود والنصارى والصابئين والمنافقين وأما في الوجه الأول فيحتاج إلى الاعتذار في ذكر المنافقين والنصارى والصابئين إلى أن ذكرهم لتعميم الحكم إلى كافة المؤمنين.

قوله: (والفاء) أي الفاء في ﴿فلهم أجرهم﴾ [البقرة: ٦٢] **(لتضمن المسند إليه)** وهو من سواء جعل من آمن بدلاً أو مبتدأ **(معنى الشرط)** هذا غير مراد وإن ذهب إليه بعضهم بقرينة قوله **(وقد منع سيبويه)** فإنه صريح في أن المراد بالمسند إليه الموصول الأول وهو ﴿الذين هادوا﴾ والكلام مربوط بقوله أو بدل من اسم إن وخبرها أي خبر إن فلهم كأنه قيل إذا كان مبتدأ خبره فلهم فالأمر واضح وإن كان بدلاً من اسم إن وخبرها فلهم أجرهم فما هذه الفاء فأجاب بأن الفاء لتضمن المسند إليه وهو الموصول الأول إذ الموصول الثاني بدلاً من المسند إليه لا مسند إليه معنى الشرط لأنه مبتدأ موصول صلته فعل وكل ما هو شأنه كذلك فيصح دخول الفاء في خبره إن لم يمنعه مانع وهنا كذلك ومنع سيبويه[1]

وجوابه أن هذا بدل البعض من الكل وليس وزانه وزان الجاهل من العالم فإن من آمن وبعد النفاق واليهودية كان من الذين كانوا منافقين وهو ذا بخلاف الجاهل فإنه ليس من جنس العالم.

---

(١) حيث قيل والفاء لتضمن المسند إليه سواء جعل من آمن بدلاً أو خبراً وذلك لأن اسم إن والمعطوف عليه =

(دخولها في خبر إن من حيث إنها لا تدخل الشرطية ورد بقوله تعالى) كدخولها في خبر ليت ولعل ليس بتام لأنه مخالف لكلام الفصحاء لا سيما في كلام الله تعالى مثل قوله تعالى: ﴿إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم﴾ [البروج: ١٠] وقوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل أحدهم ملء الأرض ذهباً﴾ [آل عمران: ٩١] الآية وقول سيبويه هنا لا يعبأ به وإنما تعرض لهذا البحث مع ظهوره لرد قول سيبويه ﴿وإذ أخذنا ميثاقكم﴾ [البقرة: ٦٣] هذا هو الإنعام العاشر على بني إسرائيل لم يجيء مواثيقكم مع أنه مقتضى الإضافة إلى الجميع تنبيهاً على أنه عهد واحد مشترك بين المجموع وإلى هذا أشار المص بقوله باتباع موسى عليه السلام والعمل بالتورية كالتفسير لاتباع موسى عليه السلام فلا تعدد في العهد في الحقيقة واتباعه عليه السلام لكونه وسيلة إلى الفوز الدائم نعمة عظيمة والأمر باتباعه إنعام جسيم.

قوله تعالى: وَإِذۡ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَكُمۡ وَرَفَعۡنَا فَوۡقَكُمُ ٱلطُّورَ خُذُواْ مَآ ءَاتَيۡنَٰكُم بِقُوَّةٖ وَٱذۡكُرُواْ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾

قوله: (باتباع موسى عليه السلام والعمل بالتوراة).

قوله: (حتى أعطيتم الميثاق وروي أن عيسى عليه السلام لما جاءهم بالتوراة وقرؤوا ما فيها من التكاليف الشاقة) فيه إشارة إلى أن رفع الطور مقدم على أخذ الميثاق لكن قدم في الذكر على رفع الطور لأنه نعمة كما عرفته والرفع وسيلة إليه والواو لما كان لمطلق الجمع حسن العطف عليه وقيل الواو للحال بتقدير قد وقيل إن أخذ الميثاق كان متقدماً فلما نقضوه بالامتناع من قبول الكتاب رفع فوقهم الطور لقوله تعالى: ﴿ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم﴾ [النساء: ١٥٤] وقول المصنف حتى أعطيتم الميثاق يلائم الأول وأما قوله تعالى: ﴿ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم﴾ [النساء: ١٥٤] معناه بسبب ميثاقهم ليقبلوه كما قال المصنف هناك فلا ينتهض حجة على مدعاهم إذ المراد السبب الغائي المتأخر عن المسبب.

قوله: (كبرت عليهم) بضم الباء أي ثقلت وشقت عليهم **(وأبوا)** عن **(قبولها)** أي امتنعوا عن العمل بلا إنكار كما هو الظاهر المتبادر أو أبوا قبولها مع الإنكار فيكون خارجين عن دينهم **(فأمر جبرائيل)** أي فأمر الله جبرائيل **(عليه السلام فقلع الطور فظلله فوقهم)** أي من مكانه وكان على قدر عسكرهم فرسخاً في فرسخ فرفعه جبرائيل عليه السلام فوق رؤوسهم قدر قامة الرجل كالظلة قال تعالى: ﴿وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة﴾ [الأعراف: ١٧١] الآية وقال عطاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما رفع الله تعالى فوق رؤسهم الطور وبعث نار من قبل وجوههم وأتاهم البحر المالح من خلفهم والطور

= لا يتضمن معنى الشرط لفقد السببية للآخر فاعتبر التضمن في البدل الذي هو المقصود انتهى وقد ذهل عن قول المصنف وقد منع سيبويه الخ فإنه لا مساس له لكونه مبتدأ فلهم أجرهم خبره والسببية في الجملة كافية ولا يشترط كونها تامة ولا اشتباه في سببية اسم إن والمعطوف عليه للآخر في الجملة.

اسم جبل معلوم وهو جبل المناجاة ويجوز أن يقلعه الله تعالى إلى مكان هم فيه فيجعله فوقهم وإن كان بعيداً منهم فاللام للعهد أو جبل من الجبال إذ الطور اسم لكل جبل وقيل لما أنبت فيها خاصة دون ما لم ينبت وهل هو عربي أو سرياني معرب فيه قولان فعلى هذا اللام في الطور للعهد الذهني فعلم منه أن إسناد رفعنا إسناد مجازي من قبيل النسبة إلى الأمر ويؤيد هذه الرواية كون الرفع متقدماً على أخذ الميثاق.

قوله: (حتى قبلوا) وهذا ليس جبراً على الإسلام لأن الجبر ما يسلب الاختيار ولا يصح معه الإيمان بل كان إكراهاً وهو جائز ولا يسلب الاختيار كالمحاربة مع الكفار كذا نقل عن تفسير التيسير ولا يخفى أنه من قبيل الآية الملجئة إلى الإيمان والقياس على المحاربة قياس مع الفارق فالأحسن ما قيل هنا فحصل لهم بعد هذا القهر والإلجاء قبول اختياري يدل على ذلك استمرارهم على القبول بعد زوال الآية الملجئة وأيضاً الظاهر من سوق الآية هنا وفي سائر المواضع أنهم أبوا عن قبولهم عملاً لا اعتقاداً كما تدل عليه الرواية المذكورة حيث قيل كبرت عليهم وحتى قبلوا ولم يقل حتى آمنوا والإلجاء إلى العمل مما لا كلام في جوازه وأما القول بأنه كان يكفي في الأمم السالفة مثل هذا الإيمان فضعيف إذ النصوص دالة على عدم قبول الإيمان المضطر مطلقاً قال تعالى: ﴿فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس﴾ [يونس: ٩٨] الآية وقال تعالى: ﴿فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا﴾ [غافر: ٨٥] الآية والعلة[١] التي تقتضي عدم قبوله مشتركة فلا وجه لقبول مثل هذا الإيمان من الأمم الماضية وفوقكم ظرف مكان ناصبه رفعنا وأما كونه حالاً فضعيف كما بينه أبو البقاء إلا أن يقال إنها حال مقدرة إذ الجبل لم يكن فوقهم وقت الرفع وإنما صار فوقهم بالرفع فيصح كونه حالاً مقدرة لكن لا حاجة إليه.

قوله: (على إرادة القول) أي قلنا أو قائلين بلسان الرسول ﴿خذوا ما آتيناكم﴾ [البقرة: ٦٣] **(من الكتاب)** بيان لما أي التورية بقرينة المقام.

قوله: (بجد وعزيمة) أي على تحمل مشاقه من غير تكاسل وتغافل يقال عزمت على كذا عزماً وعزيمة إذا أردت فعله وقطعت عليه وليس المراد بالقوة القدرة والاستطاعة التي بها الفعل لا قبله بدليل بين في محله فيكون المراد بها العزيمة مجازاً فإن العزيمة سبب عادي لحصول القدرة فتلك العزيمة متقدمة على الفعل ولو أريد بها القدرة التي لم تستجمع شرائط التأثير وهي متقدمة على الفعل اتفاقاً لم يبعد لكن لا يكون له كثير فائدة في الأمر بالأخذ بها إذ الأخذ لا يكون إلا بالقدرة فإن العاجز لا يؤمر به فاتضح بهذا البيان أن حمل القوة على القدرة مطلقاً لا يناسب جزالة النظم الجليل لعدم الفائدة فلا يدل هذا على مذهب الجبائي ومن تبعه من المعتزلة من أن الاستطاعة قبل الفعل لأنه لا يجوز أن يقال أخذه هذا بقوة إلا والقوة حاصلة فيه.

---

(١) وهي كون هذا الإيمان إيماناً بالمعاينة والمقبول الإيمان بالغيب.

قوله: (ادرسوه ولا تنسوه) الأول إشارة إلى أن المراد بالذكر الذكر اللسان المؤدي في الأكثر إلى الذكر القلبي فلذا تعرض للذكر القلبي وقيل يحتمل الذكر اللساني والقلبي والأعم منهما وما يكون كاللازم لهما وهو العمل فإن كان للذكر معنى يشترك فيه ذكر اللساني والقلبي كما ذكره المحقق التفتازاني فالأمر ظاهر وذلك المعنى الإتيان بالشيء سواء كان لساناً أو قلباً فإرادتهما معاً في إطلاق واحد صحيحة بلا تكلف إذ المراد المفهوم الكلي وإن كان الذكر حقيقة في الذكر اللساني مجازاً في الذكر القلبي فيجوز إرادتهما عند المص لتجويزه الجمع بين الحقيقة والمجاز وأما عند صاحب الكشاف فيجوز إرادتهما معاً بطريق عموم المجاز وإن قيل إن المراد الذكر اللساني وهو يؤدي إلى الذكر القلبي كما أشرنا إليه آنفاً فالمراد واحد وهو الذكر اللساني وأما الذكر القلبي فلازم له فالذكر اللساني هو الدرس والذكر القلبي هو الحفظ ثم قال **(أو تفكروا فيه فإنه ذكر بالقلب)** كما قاله لكنه غير الحفظ بقرينة المقابلة وهو أمر بأن يرتقوا من الحفظ إلى التفكر في دقائق معناه واستنباط الأحكام منه فحينئذٍ يكون أمراً للأحبار خاصة فإن ذلك شأنهم ولا يناسب المقام ومذاق الكلام إلا أن يقال إنه عام لهم ولا سافلهم بالتعميم بالذات وبالواسطة.

قوله: (أو اعملوا به) هذا مجاز من سبيل ذكر السبب وإرادة المسبب ولهذا أخره لكن الظاهر أنه المراد لموافقته لما روي من قوله قرؤوا ما فيها من التكاليف الشاقة الخ إذ مجرد الذكر لساناً وقلباً لا يفيد بلا عمل وكم من عالم يكون علمه وبالاً عليه قال تعالى: ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم﴾ [الجاثية: ٢٣] الآية فلا وجه لما قيل إنه لا حاجة إليه إذ بمجرد العلم يكون مرجى التقوى لأن العالم يرجى منه العمل.

قوله: (لكي تتقوا المعاصي) قد مر تفصيله في قوله تعالى: ﴿لعلكم تشكرون﴾ [البقرة: ٥٢] وأنه حاصل المعنى لا أن لعل(١) بمعنى كي فإنه لم يرض به في قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم﴾ [البقرة: ٢١] إلى قوله تعالى: ﴿لعلكم تتقون﴾ [البقرة: ٢١].

قوله: (أو رجاء منكم) أي لعل للترجي من المخاطب وعلى كلا التقديرين متعلق بخذوا أو اذكروا أو بهما تنازعا والمعنى خذوا واذكروا راجين **(أن تكونوا)** في زمرة **(متقين)** فائزين بالفلاح وإنما رجح الوجه الأول مع أنه مجاز والثاني إما حقيقة كما اختاره البعض أو مجاز قريب إلى الحقيقة إذ لا معنى لرجائهم لما يشق عليهم وهو التقوى إلا باعتبار تكلف أنهم سمعوا مناقب المتقين ودرجاتهم فلذا كانوا راجين للانخراط في سلكهم أو الأخذ بالكتاب والعمل به عين الاتقاء من العصيان فيحتاج إلى تكلف وهو أن يقال

قوله: لكي تتقوا هذا ضعيف إذ لم يثبت في اللغة مجيء لعل بمعنى كي كما ذكر قوله أو رجاء منكم حمله على رجاء المخاطبين لامتناع حمله على رجاء المتكلم.

---

(١) أي لعل هنا مجاز والكلام استعارة تمثيلية شبه صورة منتزعة عن ذوات بني إسرائيل وأخذهم ما في الكتاب والعمل به مع تمكنهم بفعل والترك مع رجحان الفعل.

والمعنى خذوا ما آتيناكم راجين المرتبة العليا من التقوى أو الوسطى أو اعملوا بما في الكتاب واجتنبوا عن المعاصي راجين أن تكونوا من المتقين غير جازمين لكونكم متقين فإن العابد ينبغي أن يكون بين الخوف والرجاء ولا يغتر بعبادته أصلاً (**ويجوز عند المعتزلة أن يتعلق بالقول المحذوف**).

قوله: (**أي قلنا خذوا واذكروا إرادة أن تتقوا**) وجواز تعلقه بالقول المحذوف مع تقدير الإرادة مختص[1] بالمعتزلة ولذا قال ويجوز عند المعتزلة ولو تعلق بالقول المحذوف لكان التقدير عندنا قلنا خذوا واذكروا طلب[2] أن تتقوا ولم يتعرض له لا لعدم جوازه عند أهل السنة بل لعدم الحاجة إليه لإغناء الوجهين الأولين عنه.

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ ۖ فَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَكُنتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٦٤﴾﴾

قوله: (**ثم أعرضتم عن الوفاء بالميثاق بعد أخذه**) يفهم منه أنهم امتثلوا الأمر ثم تركوه وهو الموافق للرواية المذكورة حيث قيل فظلله فوقهم حتى قبلوا وأصل الإعراض والتولي الادبار المحسوس ثم استعمل استعارة في الادبار المعنوي والجامع مطلق الادبار كلمة ثم لتفاوت ما بين التولي وبين أخذه الميثاق برؤية معجزة باهرة فلا يكون من بعد ذلك تكراراً قال الإمام قيل انتهى. الخبر عن أحوالهم عند قوله بعد ذلك ثم ابتداء ﴿فلولا فضل الله عليكم﴾ [البقرة: ٦٤] ويؤيد ذلك توحيد ذلك بالكاف فإن مقتضى اتساق الكلام أن يقال ذلكم وعلى هذا يكون المراد من الفضل ما كان في حق المخاطبين من الخلف بعد مبعث رسولنا عليه السلام لا ما كان في حق آبائهم من التوفيق للتوبة انتهى[3]. والمصنف لم يلتفت إليه فقال:

قوله: ويجوز عند المعتزلة أن يتعلق بالقول المحذوف فحينئذٍ يجعلونه مجازاً في معنى الإرادة وعندهم إرادة الله فعل غيره أمره به فلذا يجوزون تخلف المراد عن الإرادة في فعل غيره لأن المأمور لا يجب أن يكون مراد الأمر وأما إذا تعلقت إرادته تعالى بفعل ذاته اقضت إليه اتفاقاً قال بعض الفضلاء من شراح الكشاف إن لعلكم إذا كان تعليلاً لقوله خذوا واذكروا كان لعل على حقيقته من معنى الرجاء لأن الرجاء حينئذٍ راجع إليهم وإذا علق بقلنا المقدر المعطوف بالواو على رفعنا المذكور كان تعليلاً لفعل الله فيجب تأويله بالإرادة على مذهب المعتزلة وأما عندنا فهو من الاستعارة التبعية وقيل إذا كان مجازاً في معنى الإرادة يجوز أن يتعلق بخذوا على أن يكون قيداً للطلب لا للمطلوب.

---

(١) لما عرفت من أن تخلف إرادته تعالى عن مراده جائز عند المعتزلة دون أهل السنة.
(٢) لما مر أيضاً من أن تخلف المطلوب عن طلبه تعالى جائز اتفاقاً وأما قول النحرير التفتازاني يجوز على تقدير كونه مجازاً عن الإرادة تعلقه بخذوا أو واذكروا على أن يكون قيداً للطلب دون المطلوب لا يخلو عن اشكال ولو قيل على تقدير التأويل بالإرادة سواء كان تعلقه بقلنا أو بخذوا واذكروا إذا أريد بالإرادة الطلب يجوز عند أهل السنة أيضاً فإذا وقع ذلك في كلامهم فليحمل عليه.
(٣) هذا من قبيل اخطب ما يكون الأمير قائماً.

قوله: (بتوفيقكم للتوبة) إشارة إلى أن المخاطبين في قوله: ﴿فَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ أما الآباء فيكون المراد بالفضل التوفيق للتوبة وأما الأبناء المعاصرون لرسولنا عليه السلام فيكون المراد به إرسال الرسول عليه السلام وإليه أشار بقوله **(أو بمحمد ﷺ يدعوكم إلى الحق ويهديكم إليه)** ومراد القائل بانتهاء الخبر بذلك أن ذلك من تتمة خطاب توليتم فيشمل جميع اليهود سواء كانوا من المتولين الماضيين قبل مبعث رسولنا ﷺ أو لا وأما توحيد ذلك فلما مر من أن توحيده وجمعه جائزان على السوية.

قوله: (المغبونين بالانهماك في المعاصي) ناظر إلى الأول وهو توفيقهم للتوبة **(أو بالخبط والضلال)** ناظر إلى الثاني قوله **(في فترة من الرسل)** أي على فتور وانقطاع من الوحي فإن ما بين عيسى ومحمد ﷺ ستمائة أو خمسمائة وتسع وستين سنة وأربعة أنبياء ثلاثة من بني إسرائيل وواحد من العرب خالد بن سنان العيسي وفيه بيان مزيد فضل الله ورحمته بأن بعث إليهم حين انطمست آثار الوحي وكانوا أحوج ما يكون إليه وسيجيء التفصيل إن شاء الله تعالى في سورة المائدة.

قوله: (ولو في الأصل لامتناع الشيء لامتناع غيره) أي لانتفاء الأول لانتفاء الثاني أو بالعكس لكن الأول مصرح به في كلامه في تفسير قوله تعالى: ﴿ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم﴾ [البقرة: ٢٠] الآية وفي هذا المقام تحقيق أنيق هناك والمراد بالامتناع الانتفاء أي الامتناع مطلقاً سواء كان امتناعاً بالذات أو بالغير **(فإذا دخل على لا)** النافية **(أفاد إثباتاً)** لأنه حينئذٍ يكون نفى نفي فيقتضي الإثبات **(وهو امتناع الشيء)** وهو جوابه لوجود غيره وهو مدخولها وهذا مذهب الكوفيين[1] فإنهم ذهبوا إلى أن لولا مركبة من لو الامتناعية ولا النافية وعند البصريين أنها كلمة برأسها وضعت لامتناع شيء **(لوجود غيره)** ولم يتعرض له المصنف لأن المختار عنده مذهب الكوفيين ولا يعرف له وجه وجيه إذ الأصل في الحروف البساطة وعدم التركيب حتى رجح كون لن حرفاً بسيطاً في تفسير قوله تعالى: ﴿فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] الآية.

قوله: (والاسم الواقع بعده عند سيبويه[2] مبتدأ خبره واجب الحذف) وقد يكون عنده

قوله: وهو امتناع الشيء الثبوت غيره فههنا أفاد امتناع الخسران لثبوت فضل الله ورحمته.

قوله: والاسم الواقع بعده عند سيبويه مبتدأ خبره واجب الحذف تقدير قولك لولا زيد لهلك عمرو لولا زيد موجود.

---

(١) ويرد على مذهب الكوفيين أنه لو كان كذلك لم تدخل إلا على الجملة الفعلية لأن حرف الشرط لا يدخل إلا على الفعل وأيضاً لفظ لا لا تدخل إلا على الماضي في غير الدعاء وجواب القسم مع لو مكرر في الاغلب ولا تكرير بعد لولا والكل ضعيف إذ حال المركب قد يخالف حال البسيط ألا يرى أن معناها مغاير لمعنى مفرداتها.

(٢) مبتدأ إذ اضمار الفعل وجوباً يستدعي المفسر ولا مفسر بعد لولا وإذا كان الواقع بعده مبتدأ يكون كلمة برأسها لظهور أن حرف الشرط يقتضي الفعل انتهى وقد عرفت جوابه بأن لو بعد تركيبه لا يبقى حرف شرط.

حرف جر إذا دخل على المضمر كما في لولاك وهذا مذهب البصريين وتخصيص سيبويه بالذكر لعلو شأنه.

قوله: (لدلالة الكلام عليه) لأن لولا كما عرفت لامتناع الشيء لوجود غيره فيدل على الوجود **(وسد الجواب)** مصدر معطوف على دلالة الكلام أي ولسد الجواب فوجب حذفه لقيام قرينة أشار إليها بقوله لدلالة الكلام والتزام قائم مقامه وقد نبه عليه بقوله وسد الجواب مسده لكن هذا إذا كان الخبر عاماً وأما إذا كان خاصاً[١] فلا يجب حذفه وقوله لدلالة الكلام عليه يفيد ذلك وقال **(الكسائي الاسم بعدها فاعل لفعل مقدر أي لولا وجد زيد)** وقال الفراء لولا هي الرافعة للاسم الذي بعدها ولم يتعرض له لضعفه.

قوله: (مسده وعند الكوفيين فاعل بفعل محذوف)[٢] وهذا هو الموافق لمختاره نبه أولاً على مذهب الكوفيين في كونها مركبة من لو ولا ثم أشار إلى مذهب البصريين في إعراب الاسم الذي بعدها وبعده بين على مذهب الكوفيين إعراب الاسم الذي بعدها ولعل المختار عنده مذهب الكوفيين في كونها مركبة والمختار مذهب البصريين في إعراب الاسم الذي بعده فلا وجه للقول بأن ما ذكره القاضي ليس موافقاً لمذهب البصري ولا لمذهب الكوفي.

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿٦٥﴾﴾

قوله: (اللام موطئة للقسم) قال الفاضل السعدي في حل قول المص اللام الأولى موطئة للقسم في قوله تعالى: ﴿وإن كلا لما ليوفينهم﴾ [هود: ١١١] الآية ولا يلزم أن يكون مدخولها حرف شرط كما يفهم من ظاهر كلام المفصل وتقرير ابن الحاجب في شرحه انتهى ويقر به إما قيل من أنها أي ممهدة بالقسم ومؤذنة به أي للقسم المحذوف ويؤيده ما وقع في بعض النسخ توطئة للقسم بلفظ المصدر ولم يرد بالموطئة المعنى المصطلح عليه أعني ما يدخل على شرط نازعه القسم في جزائه ليجعله جواباً للقسم نحو والله لئن أكرمتني لقد أكرمتك انتهى وما فهم من ظاهر كلام المفصل فمحمول على المعنى المصطلح عليه وما ذكره المص فهو معنى لغوي له فلا وجه لحمل كلامه على السهو والتقدير وبالله لقد علمتم أي عرفتم يتعدى لواحد أي عرفتم أصحاب السبت وما نزل بهم من النكال فاحذروا عن فعلهم الذي حل بهم العذاب بسببه.

قوله: (والسبت مصدر قولك سبتت اليهود إذا عظمت يوم السبت وأصله القطع أمروا

قوله: وعند الكوفيين فاعل فعل محذوف أي لولا وجد زيد.

قوله: السبت مصدر سبتت اليهود فسره بالمصدر لأن المنهي عنه الاعتداء في تعظيم ذلك اليوم لا الاعتداء عن شيء وقع في يوم السبت والمعنى أن اعتداءهم كان في تعظيم يوم السبت لا

---

(١) كما في قوله ولولا الشعر بالعلماء يزري لكنت اليوم أشعر من لبيد.
(٢) والتقدير لولا وجد زيد.

بأن يجردوه للعبادة) فالمعنى كما نقل عن القرطبي في يوم السبت وأشار إليه المصنف بقوله فاعتدى فيه أي في يوم السبت وقيل وليس السبت اسماً بمعنى اليوم إذ المقصود أنهم اعتدوا في تعظيمه وهتكوا حرمته لا ظرفية اليوم للاعتداء لأن الاعتداء والتجاوز على ما ذكر لم يقع في يوم السبت بل وقع في حكمه وأنت خبير بأنهم لما حفروا أحياضاً في يوم السبت وكان حبس الحيتان في الحياض التي حفروها كان اعتداؤهم واقعاً في يوم السبت ولهذا قال المص **(واشتغلوا بالصيد)** فأطلق الاشتغال بالصيد على حفرهم الحياض وحبسهم الحوت فكيد يقال إن الاعتداء لم يقع في يوم السبت وتكلف بعضهم فقال نعم من قال في آخر القصة إنهم فعلوا ذلك زماناً فلم ينزل عليهم عقوبة فاستبشروا وقالوا فداخل لنا العمل في السبت فاصطادوا فيه كما روي فيصح جعل يوم السبت ظرفاً للاعتداء وهذا مع ضعفه لا يكون شرحاً لكلام المص لأنه صرح بأنهم يصطادونها يوم الأحد فما وقع في يوم السبت الاشتغال بالصيد والاشتغال بالصيد اعتداء وتجاوز في يوم السبت على أنه لما وقع الاعتداء في تعظيمه وهتك حرمته يكون يوم السبت ظرفاً للاعتداء لأن ظرفية التعظيم للاعتداء مجاز ولا بد له من ظرفية حقيقية له وهو يوم السبت فالقول بأن الاعتداء لم يقع على ما ذكر في يوم السبت بل وقع في حكمه لا يعرف له وجه إذ الزمان من حيث إنه زمان لا يكون الاعتداء فيه إلا بهتك حرمته وترك تعظيمه ولا يتصور الاعتداء فيه بدون ملاحظة ذلك من جهة ذاته تعالى قال تعالى: ﴿الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص﴾ [البقرة: ١٩٤] الآية.

قوله: (وأصله) أي معناه اللغوي **(القطع)** سواء كان قطعاً حسياً كقطع الأشجار أو معنوياً كقطع النفس وتجرده عن الشواغل الدنيوية لعبادة الله تعالى سمي يوم السبت به لأن اليهود **(أمروا بأن يجردوه للعبادة)** ويشعر بأن هذه التسمية وقعت في زمن موسى عليه السلام ولا يخفى ضعفه نقل عن أبي عبيدة أنه قال السبت آخر الأيام سمي سبتاً لأنه سبت فيه خلق كل شيء وعمله أي قطع قال ابن عطية والسبت إما مأخوذ من السبوت الذي هو الراحة والدعة وإما من السبت وهو القطع لأن الأشياء فيه سبت وتم خلقها ومنه قولهم سبت رأسه أي حلقه وقيل في قول المصنف والسبت مصدر سبتت اليهود إذا عظمت يوم السبت نظر فإن هذا اللفظ موجود واشتقاقه مذكور في لسان العرب قبل فعل اليهود ذلك اللهم إلا أن يريد هذا السبت الخاص المذكور في هذه الآية والأصل فيه المصدر كما ذكر ثم سمي به هذا اليوم من الأسبوع لاتفاق وقوعه فيه كما تقدم أن خلق الأشياء قد تم وقطع فيه كذا في اللباب ولا يخفى ما فيه فإنه كان في زمن موسى عليه السلام وتسمية العرب بهذه الأسماء حادثة بعد عيسى عليه السلام وأسماؤها قبل ذلك غير هذا.

في أمر آخر واقع في يوم السبت من صيد الحيتان إذ ليس فيه حد مشروع ليكون هو مباحاً وما وراء ذلك الحد حراماً منهياً عنه بل ذلك من أصله كان حراماً لهم في ذلك اليوم وتعظيم يوم السبت عبارة عن ترك العادات أو الاشتغال بالعبادات.

قوله: (فاعتدى فيه) أي في يوم السبت **(ناس)** أي جماعة **(منهم)** أي من اليهود وجعل الضمير راجعاً إلى تعظيمه أو التجريد فيه يخالف ظاهر النص ولا يلائم سوق كلام المصنف ورجوع ضمير يجردوه إلى اليوم يؤيد ما ذكرناه في زمن داود عليه السلام واشتغلوا بالصيد وذلك أنهم كانوا يسكنون قرية على الساحل يقال لها أيلة قيل إن موسى عليه السلام أراد أن يجعل يوماً خالصاً للطاعة وهو يوم الجمعة فخالفوه وقالوا نجعله يوم السبت لأن الله تعالى لم يخلق فيه شيئاً فلما اختاروه لترك سائر الأعمال نهوا فيه عن الاصطياد والعمل وأيلة بفتح الهمزة وسكون الياء المثناة التحتانية وفتح اللام بين المدينة والطور على ساحل البحر **(وإذا كان يوم السبت لم يبق حوت في البحر إلا حضر هناك وأخرج خرطومه فإذا مضى تفرقت فحفروا حياضاً)** والخرطوم الأنف لكن المراد به هنا أنفه ورأسه وليس المراد أنفه فقط وفي هذا بلاء مبين لبني إسرائيل فمنهم من أمسك وصبر ومنهم من صبر فقط ومنهم من تصدى للاصطياد فعوقبوا.

قوله: (وشرعوا إليها الجداول) وفي نسخة فيها قال المحقق التفتازاني معنى شرعوا أظهروا من شرع من الدين كذا بينه وهذا بعيد هنا وقيل جعل الجدول لكل شارع المنتهى إليه وليس من اللغة والأحسن أشرعوا من أشرع الباب إلى الطريق وأشرعته وشرع المنزل إذا كان بابه على طريق نافذ والجداول جمع جدول وهو القناة ومعنى شرعوا الجداول جعلوها متصلة بالحياض ومواجهة لها فيكون من قولهم شرع باباً إلى الطريق أي فتحه كما روي عن الخليل كما قيل **(وكانت الحيتان تدخلها يوم السبت)** وفعلهم هذا عين المنهي عنه لأنهم نهوا عن أخذها وحبس الحيتان في الحياض هو الأخذ حكماً فلا يتم تمسك الإمام مالك بهذه الآية على تحريم الحيل في الأمور التي لم تشرع كالربا فإنها لا تجوز عنده قال الكواشي وجوزها أكثرهم ما لم يكن فيها إبطال حق وإحقاق باطل ولك أن تقول الحيلة لا تخلو عنهما فإن الحيلة في إسقاط الزكاة فيها إبطال حق الفقراء وفي الدور الشرعي وهم إحقاق باطل وما من حيلة إلا وهي فيها إبطال حق وإحقاق باطل بحسب الظاهر اللهم إلا أن يتكلف فتأمل.

قوله: (فيصطادونها) أي فيأخذونها إذ دخول الحيتان فيها **(يوم الأحد)** سواء كان بإدخال الموج أو بسوقهم الحيتان إليها أو بنصبهم الحبال والشصوص فلذا قال المصنف فيما مر واشتغلوا بالصيد ولو لم يكن ذلك اصطياداً لما عوتبوا عليه فلو قال فيأخذونها بدل فيصطادونها لكان أوضح.

قوله: (جامعين بين صورة القردة والخسوء وهو الصغار والطرد) أشار بها إلى أن

قوله: وأشرعوا إليها الجداول أي اظهروها.

قوله: جامعين بين القردية والخسوء يريد أن ﴿قردة خاسئين﴾ كلاهما خبر كان بمنزلة خبر واحد مثل هذا حلو حامض أي جامع بين الحلاوة والحموضة.

خاسئين خبر ثانٍ لكان ولو كان صفة لوجب أن يقال خاسئة لامتناع الجمع بالواو والنون لغير ذوي العقل بلا تأويل فمثل قوله تعالى: ﴿رأيتهم لي ساجدين﴾ [يوسف: ٤] مأول وجعلهم من ذوي العلم إما تأويلاً أو باعتبار أنهم كانوا عقلاء على ما روي أن كل واحد منهما كان يألف أقرباءه مما لا حاجة إليه مع أن تلك الرواية لا تلائم ظاهر الآية ولأن القردة خاسئة ذليلة فلا فائدة في التوصيف بها سوى الذم والتأكيد أو المراد أذلاء عند الله تعالى لدفع توهم أن المسخ يكفي في عقوبتهم ولا عذاب لهم في الآخرة ولا بد من ملاحظة هذه النكتة في جعله خبراً بعد خبر لكن كلام المصنف وإنما المراد به سرعة التكوين يقتضي كونهم خاسئين في الدنيا سواء كان خبراً بعد خبر أو صفة بالتأويل المذكور فالصواب كون المراد صغارهم في الدنيا لتأكيد الذم القردة جمع قرد بسكون الراء وقد يجمع على القردة كالقردة مثل فيل وفيلة والخسوء وفي بعض النسخ والخساء وهو ليس بمناسب هنا لأن خاسئين ليس بمشتق منه لأنه متعدد معناه دور كردن والصغار بفتح الصاد مصدر صغر بكسر الغين المعجمة الذلة والطرد بمعنى الإبعاد لكنه مبني للمفعول بقرينة عطفه على الصغار فيكون بمعنى المطرود لا بمعنى الطارد فإنه لا يصح هنا ولعل عطفه عليه للتنبيه على صغاره وحقارته حاصل بالجعل فإنه أبلغ من الصغار في نفسه وفي القاموس الخاسيء من الكلاب والخنازير المبعد الذي لا يترك أن يدنو من الناس.

قوله: (**وقال مجاهد ما مسخت صورهم ولكن قلوبهم فمثلوا بالقردة كما مثلوا بالحمار في قوله ﴿كمثل الحمار يحمل أسفاراً﴾**) [الجمعة: ٥] فيكون المقصود منه تمثيلهم بالقردة فيكون تشبيهاً بليغاً وقال الإمام إنه غير مستبعد لأن الإنسان إذا أصر على جهالته يقال إنه حمار وقرد فهو من المجازات المشهورة ولا يخفى بعده أما أولاً فلأنه مخالف لإجماع المفسرين وللأحاديث والآثار الواردة في كونهم قردة وأما ثانياً فلأنه يخالف قوله تعالى ظاهراً ﴿فجعلناها نكالاً﴾ [البقرة: ٦٦] الآية والنكال لا يتحقق إلا بالمسخ حقيقة كما أنه مخالف لظاهر قوله تعالى: ﴿فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾ [البقرة: ٦٥] فإنه أمر تكويني لا موجب لحمله على عدم حقيقته أو على ما يقرب من حقيقته وفرق ما بين قوله تعالى: ﴿مثل الذين حملوا التوراة﴾ [الجمعة: ٥] الآية وبين قوله تعالى: ﴿فقلنا لهم كونوا﴾ [البقرة: ٦٥] الآية.

قوله: (**وقوله كونوا ليس بأمر**) أي ليس أمراً تكليفياً بل أمر تكويني كما في قوله تعالى ﴿كن فيكون﴾ [البقرة: ١١٧] (**إذ لا قدرة لهم عليه**) أي على جعل أنفسهم قردة وعلى صورة القردة فيكون تكليفاً بما لا يطاق والأمر التكويني أيضاً ليس بمراد حقيقة بل المراد به تمثيل حصول ما تعلقت به الإرادة العلية بلا مهلة بطاعة مأمور مطيع بلا تلعثم ولا تأخير وفيه تقرير للعظمة المستفادة من نون الجمع فليس قول ولا أمر تكويني أيضاً بل الكلام محمول على الاستعارة التمثيلية وهذا قول البعض من أئمة الأصول واختاره المصنف وسيجيء التفصيل إن شاء الله تعالى في تفسير قوله تعالى: ﴿وإذا قضى أمراً فإنما

يقول له كن فيكون﴾ [البقرة: ١١٧] وأشار إليه إجمالاً بقوله (**وإنما المراد به سرعة التكوين وأنهم صاروا كذلك كما أراد بهم**) والكاف في قوله كما أراد للقرآن في الوقوع قوله (**وقرىء قردة بفتح القاف وكسر الراء خاسئين**) جمع قرد أيضاً وقوله (**بغير همزة**) يحتمل إبدالها ياء وحذفها.

قوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ٦٦﴾

قوله: (**أي المسخة**) المفهومة من قوله تعالى: ﴿كونوا قردة﴾ [البقرة: ٦٥] (**أو العقوبة**) ترديد في العبارة والمآل واحد وإنما احتاج إليها ولم يرجع إلى الكون قردة مع أنه الظاهر لتأنيث الضمير ونقل عن الأخفش أن يجعل الضمير للأمة المدلول عليها بقوله: ﴿ولقد علمتم﴾ [البقرة: ٦٥] الآية ولم يلتفت إليه المصنف إذ العبرة بالفعل والصفات دون الذوات وجوز رجوعه لكينونتهم وصيرورتهم قردة وهذا معنى المسخة لا يغايره إلا في اللفظ.

قوله: (**عبرة**) أي ما به الاعتبار والنكال واحد الإنكال وهي القيود (**تنكل المعتبر بها أي تمنعه**) قال القفال العقوبة الغليظة الرادعة للناس على الإقدام على مثل تلك المعصية تسمى نكالاً تمنع الناس على الإقدام على مثلها فإن أصله المنع والحبس فاستعمل في المانع مجازاً أو نقلاً والمناسبة ظاهرة وقوله أي تمنعه إشارة إلى ما ذكرنا (**ومنه**) أي من هذا المعنى أخذ (**النكل بالكسر للقيد**) لمنعه عن الحركة ومن هذا القبيل النكول عن اليمين لامتناعه عنه قوله تنكل من التفعيل المعتبر بها أي بتلك المسخة والعقوبة وأما من لم يعتبر بها فلا تمنعه عن الإقدام على مثل تلك المعصية المؤدية إلى العقوبة الغليظة ومن هذا قال تنكل المعتبر بها والاعتبار الاتعاظ بحال غيره فجعل النكال مفعولاً ثانياً فجعلناه باعتبار أنه بمعنى منكلاً والمعنى فجعلناها منكلة مانعة لمن رآها أو سمعها فاتعظ بها.

قوله: (**لما قبلها وما بعدها من الأمم**) حمل لفظة ما على من أي نكالاً لمن بين يديها ولمن خلفها وإنما وقع ما موقع من لأن المراد الوصف أي نكالاً للمعتبر الذي قبل المسخة وبعدها فإن لفظة ما يعبر بها عن ذوي العلم إذا أريد الوصف كقوله تعالى: ﴿والسماء وما بناها﴾ [الشمس: ٥] أي القادر الذي بناها والقول بأن إقامة ما موقع من تحقيراً لشأنهم في

قوله: تنكل المعتبر بها المعتبر على لفظ اسم الفاعل أي تمنع من اعتبر بها عن أن يفعل فعلاً يوجب المسخ.

قوله: لما قبلها وما بعدها على أن يستعار بين يديها للزمان الماضي وما خلفها للمستقبل وقوله أو لمعاصريهم ومن أبعدهم على أن بين مستعمل بمعنى القدام وخلف مستعار لمعنى بعد فلفظ ما في مقام من لإرادة الوصف وقوله أو بحصرتها من القرى وما يتباعد عنها فبين على هذا حقيقة إذا أريد به الأمكنة وبعد مجاز تشبيهاً للمكان البعيد في الغيبة بجهة الخلف فعلى هذا لفظ ما واقع في موقعه حيث أريد به غير أولي العقل.

مقام العظمة والكبرياء ضعيف في مثل هذا وجعل بين يديها مستعاراً للزمان الماضي وخلفها للزمان المستقبل بجامع احتياج كل حادث إلى الزمان والمكان فالموضوعان للجهتين المكانيتين أعني القدام[1] المنفهم من بين يديها والخلف مستعاران للزمان.

قوله: **(إذ ذكرت حالهم في زبر الأولين واشتهرت قصتهم في المتأخرين)** إشارة إلى دفع إشكال بأنه كيف تكون المسخة نكالاً لمن قبلها من الأمم الماضية والاتعاظ والاعتبار إنما يكون بعد الوقوع فدفعه بأن الاعتبار بالشيء يكون بإخبار وقوعه من المخبر الصادق واستماعه منه كما يكون بالرؤية أو بالسماع بعد الوقوع والمعنى أنه ذكر في كتبهم أنه تكون تلك المسخة بتلك المعصية ونحوها فاعتبروا بها فصح الفاء في فجعلناها لأن جعلها نكالاً للفريقين جميعاً إنما يتحقق بعد القول لولا والممتحنة ثانياً وقد عرفت أنه لا قول هنا ولا أمر فلا مجال لهذا التوجيه ولو سلم تحقق هذا القول فالجعل للأمم السالفة كان قبل هذا القول وإن كان بعد إخبار هذا القول فالتفريع على نفس القول لا الإخبار به ولهذا قيل وغاية التوجيه أن يقال فجعلناها تفصيل لما علموا والفاء للتفصيل لا للتفريع وأنت خبير بأن التفصيل بعد الإجمال ولا إجمال[2] هنا فالأولى أن يقال إن التفريع صحته باعتبار أحد شقيه كافية في التفريع ولا يلزم من تفريع المجموع تفريع جميع أجزائه كما لا يلزم من استثناء المجموع استثناء جميع أجزائه كما صرح به المصنف في سورة المسخة في قوله تعالى: ﴿إلا قول إبراهيم لأبيه لأستغفرن لك﴾ [الممتحنة: ٤] الآية والظاهر أن المراد بما قبلها الأولون وما بعدها الآخرون وعكسه بعيد وإن أمكن لأنك مستقبل المستقبل ومستدبراً الماضي كما سيجيء في تفسير آية الكرسي.

قوله: **(أو لمعاصريهم ومن بعدهم)** هذا كالأول في كون ما أقيم مقام من والظرفان مستعاران للزمان إلا أن بين يديها مستعار هنا لزمان المسخة وفي الأول مستعار للزمان المتقدم على زمان المسخة والخلف مستعار للزمان المتأخر عن المسخة في كلا الوجهين فحينئذٍ أمر التفريع ظاهر وفي هذا الوجه لا يتناول ما بين يديها الأمم الماضية مع أنهم من المعتبرين لما ذكره أولاً كما أنه لا يتناول المعاصرين في الوجه الأول إلا أن يقال إنهم داخلون فيها قبل المسخة باعتبار أنهم عارفون لها من الكتب أو داخلون في ما بعدها لأنهم عارفون لها بالمشاهدة أو بالسماع تواتراً أو يعلم حالهم بدلالة النص فإن تلك المسخة إذا كانت عبرة لمن قبلهم ولمن بعدهم فكونها عبرة لمعاصريهم يعلم بطريق الأولى وهذا الوجه هو الأحرى إذ دخول المعاصرين في الأمم الماضية والمستقبلة فيه نوع بعد وأما عدم تناول هذا الوجه الأمم الماضية فلا يضر لأن الاستيعاب ليس بمقصود وقدم الوجه الأول

---

(١) فيه إشارة إلى أن بين يديه مجاز عن الإمام وهو مجاز عن الزمان الماضي كما هو الظاهر أو المستقبل فيكون مجازاً عن المجاز وهذا شائع مشهور فكيف ينكر من انكر المجاز من المجاز.

(٢) والقول بأن قوله تعالى: **﴿فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾** يتضمن إجمالاً أن فيه نكالاً قوله ﴿فجعلناها نكالاً﴾ [البقرة: ٦٦] الآية تفصيل لهذا الإجمال بعيد.

لأن بين يديه كونه مستعاراً للزمان الماضي واضح بخلاف استعارته للزمان الحاضر حتى تمحلوا فيه فقالوا إن اللفظ ينبىء عن القرب وكون الجهة مدانية لجهة من أضيفت إليه اليد وإن الأول عام للجميع كما عرفت بخلاف الثاني ولهذا رجحه المصنف وإن كان الثاني منقولاً عن السلف كابن عباس رضي الله تعالى عنهما فإن عادته النظر إلى جزالة المعنى مع أن الرواية لكونها خبراً واحداً لا يفيد الجزم.

قوله: (أو لما بحضرتها من القرى وما تباعد عنها أو لأهل تلك القرية وما حواليها) الفرق بين هذا الوجه وما بعده هو أن ما في هذا الوجه عبارة عن القريبة والبعيدة المعبر عنهما بما بين يديها وخلفها والمراد أهلهما بطريق التجوز أو بحذف المضاف وفي ما بعده عبارة عن أهل تلك القرية وهي قرية أيلة وأهل ما حواليها من القرى فاللفظان يراد بهما معانيهما المكان لا الزمان فضمير يديها وخلفها راجع إلى القرية في هذين الوجهين ولفظة ما بمعناه في الأول من هذين الوجهين لأنه عبارة عن القرى وإن كان مجازاً وفي الثاني منهما بمعنى من لكونه عبارة عن أهل تلك القرى وفي هذين الوجهين تخصيص للمعتبرين بتلك القرى وحواليها وهو خلاف الظاهر ولهذا أخرهما وفي الوجه الثاني منهما زيادة التخصيص ولذا أخره عن الأول منهما وأما الوجه الثاني فعام لما أريد بهذين الوجهين وغيره والوجه الأول عام له بحسب التأويل لأن أهل القرى من الأمم التي ذكرت لهم حالهم في الكتب أو من الأمم التي اشتهرت قصتهم فيما بينهم سواء كانوا معاصريهم أو لا وسواء كانوا من أهل القرية أو أهل القريبة فتأمل في الوجوه التي ذكرت أيها أعم تناولاً وأيها داخلة في الآخر دون العكس أو مع العكس وبأي وجه حسن التقابل بينها وبينا نبذة منه فإن الاستيعاب يؤدي إلى الإطناب.

قوله: (أو لأجل ما تقدم عليها من ذنوبهم وما تأخر منها) اللام في الوجوه الأربعة المذكورة للصلة وفي الوجه الخامس للتعليل ولفظة ما في بابها والضمير راجع إلى المسخة والعقوبة والمعنى فجعلناها نكالاً لأجل ما تقدم[1] أي ما عملوا من الذنوب أولاً ومما عملوها مؤخراً أو لأجل ما تقدم من ذنوبهم التي ارتكبوها أو ما تأخر من سنة سيئة فباعتبار

قوله: أو لأهل تلك القرية وما حواليها والفرق بين هذا الوجه وبين ما قبله مع أن المراد في كل واحد منهما كونها نكالاً لمن فيها أن الأول على التجوز في النسبة والثاني على الحذف والتقدير.

قوله: ولأجل ما تقدم عليها من ذنوبهم وما تأخر منها فعلى هذا اللام في لما تعليل للجعل بخلافها في الوجوه الأخر فإنها على تلك الوجوه متعلقة بالنكال تقوية له على العمل في مفعوله وهي المسماة بلام الدعامة.

---

(١) والنكال في هذا الوجه الخامس بمعنى العقوبة لا العبرة في الضمير راجع إلى المسخة والمعنى فجعلنا المسخة نكالاً عقوبة لأجل الذنوب.

بقاء أثرها ينسب الذنوب إليهم باعتبار السببية والحاصل أن المراد بالذنوب المتأخرة ذنوب التسبب وهو ذنوبهم لا مباشرة الذنوب فإنها ذنوب غيرهم لا تنسب إليهم مثلاً سببية اصطيادهم معصية لهم والعقوبة والمسخ لأجل تلك الماضية ونفس الاصطياد ذنب غيرهم ولم يقع المسخ لذلك الذنب فلا إشكال بأنهم كيف يؤاخذون بذنب غيرهم(١) وقد قال الله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ [الأنعام: ١٦٤] ولما كان هذا الوجه غير ملائم لقوله تعالى: (﴿وموعظة للمتقين﴾ [البقرة: ٦٦]) اخره إذ اللام في للمتقين صلة الموعظة فالأولى كون لام لما بين يديها صلة للنكال لا علة له.

قوله: **(من قومهم)** بناء على أن اللام في لمتقين للعهد **(أو لكل متق سمعها)** فتكون اللام فيه للاستغراق شاملة لقومهم وغيرهم من الأمم الماضية والآتية والقريبة والبعيدة والحاضرة والغائبة فلو قال أو لمن رآها بعد قوله أو سمعها لكان أشمل وهذا الوجه الأخير هو لتلاؤم لما قبله والمقصود من هذه القصة إظهار معجزة رسولنا صلى الله تعالى عليه وسلم لأنه خطاب لليهود الذين كانوا في زمانه عليه السلام فلما أخبرهم عن هذه القصة كما هو الواقع مع أنه لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط القوم دل ذلك على أنه إنما عرفه بالوحي وأيضاً فيه تهديد لهم بأنه ينزل بهم ما انزل بآبائهم إذا تمردوا وتجاوزوا الحق فلا يغتروا بالإمهال والظاهر أنهم بعدما صاروا قردة كانوا فاهمين عالمين ما نزل بهم من تغير الخلقة بسبب المعصية وكانوا في غاية من الخوف والخجل ولو أنهم بعدما صاروا قردة لم يكونوا عالمين بما حل بهم لم يكونوا متألمين بكونهم قردة فلا يظهر كون المسخة عقوبة والصحيح أنهم مكثوا ثلاثة أيام ثم هلكوا ولم يأكلوا ولم يشربوا ولم يبق لهم نسل قال القرطبي وحديث الفار والضب فإنما قاله حدساً لقوله لعله أي الضب من القرون التي مسخت وهذا حدس وظن قبل أن يوحى إليه أن الممسوخ لا يعيش ولا ينسل وما روى البخاري عن عمرو بن ميمون أنه قال رأيت في الجاهلية قردة فزنت فرجموها فرجمتها معهم لأن اليهود غيرت الرجم فأراد الله تعالى أن يقيمه في مسوخهم حتى يكون أبلغ في قيام الحجة على ما نكروه وغيروه حتى تشهد عليهم كتبهم وأحبارهم وممسوخهم فأجيب عنه بأن بعض الروايات لم يذكر فيها أنها زنت وإنما ذكر الرجم فقط وإنما أخرجه البخاري دلالة على أن عمرو بن ميمون أدرك الجاهلية ولم يقال بظنه الذي ظنه في الجاهلية وذكر ابن عبد البر أن عمرو بن ميمون كان من كبار التابعين من الكوفيين وهو الذي رأى الرجم في الجاهلية من القردة كذا في اللباب(٢) المقصود مجرد بيان نوع من قبائحهم وهو

قوله: من قومهم أو لكل متق سمعها فاللام في للمتقين على التقديرين للاستغراق العرفي.

---

(١) كذا حقق شراح الحديث وهو قوله تعالى: **﴿من سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها﴾**.

(٢) قوله وحديث الفاء وفي اللباب واحتج ابن العربي وغيره أن الممسوخ يعيش وينسل بقوله عليه السلام إن أمة من بني إسرائيل لا يدري ما فعلت ولا أراها إلا الفاء ألا ترونها أنها إذا وضع لها البيان بل لم يشتريه =

الاستهزاء بالأمر كما أشار إليه بقوله لاستقلاله بنوع آخر من مساوئهم وأما تعداد النعم وإن أمكنه بأن يقال إن هذه نعمة دنيوية ببيان القائل وظهوره ودفع الخصومة فيما بينهم وأخروية لكونه معجزة لموسى عليه السلام لكن مذاق الكلام ظاهر في كونه بياناً لمساوئهم كما اختاره المصنف فمناسبة هذه القصة لما قبلها لأن ذكر النعم السابقة لما كان مشتملاً على حكاية تعنتهم كقولهم: ﴿أرنا الله جهرة﴾ [النساء: ١٥٣] وكقولهم: ﴿لن نصبر على طعام واحد﴾ [البقرة: ٦١] وإعراضهم عن الميثاق ذكر بعده تعنتاً آخر صدر منهم في شأن البقرة ولو اعتبر كونه نعمة لكانت منبئة أظهر من أن يخفى.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ۝٦٧﴾

قوله: (**أول هذه القصة قوله تعالى: ﴿وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها﴾**) [البقرة: ٧٢] هذا خلاصة ما في الكشاف مع التنقيح والتهذيب لما فيه من الاضطراب الذي تحير منه أولو الألباب فإنه قال فإن قلت فما للقصة لم تقص على ترتيبها وكان حقها أن يقدم ذكر القتيل والضرب ببعض البقرة على الأمر بذبحها وأن يقال ﴿وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها﴾ [البقرة: ٧٢] فقلنا اذبحوا بقرة واضربوه ببعضها فورد عليه المؤاخذة المشهورة وهي أن ليس حق القصة على تقدير أن تقص على ترتيبها أن يقدم ذكر الضرب ببعض البقرة على الأمر بذبحها بل بالعكس ويمكن دفعه بأن قول صاحب الكشاف أن يقدم ذكر القتيل الخ حكم على المجموع ولا يلزم من الحكم بتقديم المجموع[1] الحكم بتقديم كل واحد لا سيما عند ظهور القرينة كما لا يلزم من استثناء المجموع استثناء جميع أجزائه لدى قيام القرينة قال المص في سورة الممتحنة في قوله تعالى: ﴿وما أملك لك من الله من شيء﴾ [الممتحنة: ٤] الآية من تمام قوله المستثنى ولا يلزم من استثناء المجموع استثناء جميع أجزائه فمن فرق بينهما فقد كابر وقول العلامة وأن يقال ﴿وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها﴾ [البقرة: ٧٢] فقلنا اذبحوا بقرة واضربوه ببعضها قرينة قوية كنار على علم على كون مراده ما ذكرناه وأيضاً عدم إعادة لفظ الذكر في الضرب نوع قرينة أيضاً على ذلك ولعل الداعي إلى ذلك عدم الفصل بين القتيل وضربه ببعض البقرة بقوله على الأمر بذبحها مع ظهور المراد.

قوله: (**وإنما فكت أي القصة عنه**) عن أولها (**وقدمت عليه**) أي باقي القصة على أوله

قوله: وإنما فك عنه وقدم عليه لاستقلاله بنوع آخر من مساوئهم أي الاستقلال بنوع آخر

= وإن وضع لها البان الشاء تشتريها ويقول جابر أتى النبي عليه السلام بضب فأبى أن يأكل منها وقال لا أدري لعله من القرون التي مسخت قوله قال القرطبي وحديث الفار جواب لاحتجاج ابن العربي.

(١) وهذا كثير في كلامهم حيث قالوا الحكم على المجموع يغاير الحكم على كل واحد وبذلك توسلوا في دفع اشكال يرد على مثل هذا أو الاستثناء المذكور في قوله تعالى: والتفريع المذكور في قوله تعالى: **﴿فجعلناها نكالاً﴾** [البقرة: ٦٦] الآية كما ذكرنا هناك فتأمل وكن على بصيرة وذر ما فيه دغدغة.

ففي الموضعين مسامحة إذ القصة عبارة عن المجموع وكلامه خلاصة ما ذكر في الكشاف لكنه عدل عنه لما ذكر وعبر بعبارة موجزة مختصرة بحيث لو فسرت لأمكن تفسيرها بألفاظ لا يرد ما يرد على ما في الكشاف كأن يقال وكان مقتضى الظاهر أن يقال: ﴿وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها﴾ [البقرة: ٧٢] فقلنا اذبحوا بقرة واضربوه ببعضها كما ذكره صاحب الكشاف ثانياً لكن فكت باقي القصة عن أولها وقدمت عليه لنكتة دعت إليه وهي التنبيه **(على استقلاله بنوع آخر)** فكان مقتضى الحال ما اختير في النظم الجليل قوله **(من مساوئهم)** أي من معائبهم وفي هذا الكلام إشارة إلى وجه الارتباط إلى ما قبله فالمراد بنوع آخر كونه مغايراً للاعتداء في السبت وسائر ما تقدم من مساوئهم وأما كون المراد به نوعاً مغايراً لجناية القتل فضعيف إذ لا مدخل له في الارتباط إلا أن يقال إن مراده أنه لو كان النظم على مقتضى الظاهر ولم يفك القصة عن أولها لكان بحسب الظاهر يظن أنه جناية واحدة ولا يفهم أن ذلك نوع آخر مستقل من مساوئهم فقد وقع في النظم من فك الترتيب ما يضاهيه في بعض القصص وهو من المقلوب المقبول لتضمنه اعتباراً لطيفاً قيل أقول إن قصة البقرة لما كانت متضمنة لأمور عجيبة وآيات باهرة ولذا سميت السورة بها أراد تعالى ذكرها مرتين على وجه يتضمن كل من الذكرين فوائد ومقاصد تخرجها عن التكرار وزاد لك بأن حذف من كل وطوى فيه ما يدل عليه الآخر على طريقة الاحتباك إلى آخر ما قال

غير النوع الذي تضمنه أول القصة القابلة: ﴿وإذ قتلتم نفساً﴾ [البقرة: ٧٢] الآية فإن أول القصة أفادت تقريعهم على قتل النفس المحرمة وما يتبعه من الآية العظيمة وآخرها وهو قصة الأمر بذبح البقرة أفادت التقريع على الاستهزاء وترك المسارعة إلى امتثال الأمر وما يتبع ذلك فلو عكس بأن قدم قصة قتل النفس على قصة الأمر بذبح البقرة لكانت قصة واحدة وفات الغرض وهو تثنية التقريع فإن فك الترتيب أدل عليه من ذكره على الترتيب وفي الكشاف فإن قلت فما للقصة لم تقص على ترتيبها وكان حقها أن تقدم ذكر القتيل والضرب ببعض البقرة على الأمر بذبحها وأن يقال ﴿وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها﴾ فقلنا اذبحوا بقرة واضربوه ببعضها واعترض عليهما بأنه ليس من حقهما أن يقدم ذكر القتيل والأمر بالذبح على الأمر بالضرب ببعضها كما قال ﴿وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها﴾ فقلنا اذبحوا بقرة واضربوه ببعضها وأجيب بأن المراد أن من حق الآية التي ذكر فيها القتال والضرب أن تقدم على التي ذكر فيها الأمر بالذبح ورد ببقاء الاشكال فإن الآية جمع ما ذكر فيه القتل والضرب وفي تقديمه تقديم الضرب على الذبح وهو خلاف ترتيب القصة وأجاب الفاضل الطيبي بأن معنى سؤاله كان من حق الآية المذكور فيها القتل والضرب التقديم على الآية المذكور فيها الأمر بالذبح بشرط التقديم والتأخير يعني أن تقدم ذكر القتل على الأمر بالذبح ويؤخر عنه الأمر بالضرب بدليل قوله وأن يقال ﴿وإذ قتلتم نفساً﴾ [البقرة: ٧٢] الخ ورد بأن ظاهر قوله وكان حقها أن يقدم ذكر الضرب ببعض البقرة على الأمر بذبحها وهو واضح وإنما احقها أن يقدم ذكر القتل والضرب ببعض البقرة على الأمر بذبحها ينبو عن اشتراط شيء وأن يقال ﴿وإذ قتلتم﴾ [البقرة: ٧٢] الخ مناف كظاهره وكان آخر كلامه مناقضاً لأوله أقول يمكن أن يجاب عن هذا الرد بأن آخر كلامه قومه ودليل على ما قصده بأوله من معنى الاشتراط فليس أول كلامه على ظاهره فلا اشكال.

ولا يخفى ما فيه من التزام محذوفات كثيرة في الموضعين لم يعهد مثله في كلام الفصحاء فضلاً عن كلام الله تعالى ألا يرى أن قصة آدم عليه السلام وسجود الملائكة له ذكرت في مواضع عديدة بحيث تتضمن فوائد تخرجها عن التكرار المخل بالفصاحة وكذا قصة موسى عليه السلام في دعوة فرعون وغير ذلك وما نحن فيه ليس من هذا القبيل بل ذكر مرة واحدة بطريق الفك وتقديم ما حقه التأخير لنكتة ذكرها الشيخان ولو اعتبر في مثل هذا الاحتباك لم يوجد في كلامهم القلب المقبول ولا يخفى ضعفه.

قوله: **(وهو الاستهزاء بالأمر)** لما سيأتي من قوله استخفافاً به بعد قوله استبعاداً لما قاله فالاستهزاء مستفاد من قوله ﴿أتتخذنا هزواً﴾ [البقرة: ٦٧] **(والاستقصاء بالسؤال)** منفهم من تكرير ادع لنا ثلاث مرات وترك المسارعة إلى الامتثال.

قوله: **(وقصته أنه كان شيخ موسر فقتل ابنه بنو أخيه طمعاً في ميراثه)** أي ميراث الشيخ بعد موت الشيخ فقتل ابنه حال حياة الشيخ لئلا يوجد وارث سواهم فإذا مات الشيخ ورثوه وأما قوله ثم جاؤوا يطالبون بدمه معناه ثم جاء بنو أخي الشيخ وكالة من طرفه لعدم قدرته على المخاصمة لكمال هرمه ولو جعل ضمير ميراثه للابن أي طمعاً في ميراث ابن الشيخ بناء على أن قتل ابن الشيخ بعد موت الشيخ لكان ذكر الشيخ حشواً إذ يكفي أن يقال كان فيهم رجل موسر فقتله بنو عمه طمعاً في ميراثه فإن قيل إذ كان المقتول ابن الشيخ حال حياته فما معنى حرمان الإرث عن الشيخ مع أن القاتل لم يقتله بل قتل ابنه أجيب بأنه يجوز أن يكون ذلك الحرمان مخصوصاً بتلك المادة في تلك الشريعة ثم يشرع حرمان القاتل عن ميراث المقتول لمشاركته بقتل ابن الشيخ في كون قتله لأجل الميراث فيوافق ما روي أنه عليه السلام قال لا ميراث لقاتل بعد صاحب البقرة وقيل الفاء في فقتله فصيحة كأنه كان فيهم شيخ موسر فمات فقتل ابنه بنو عمه فعلى هذا يكون المراد من الميراث ميراث الشيخ حيث لم يتصرف فيه ابنه فيكون ذكر الشيخ لبيان سبب قتلهم ابن عمهم ولا يخفى ضعفه إذ عدم التصرف لا ينافي انتقال الملك إلى الابن لأن ملكه ضروري فيكون الميراث من الابن لا الشيخ هذا مقتضى عبارة المصنف وقالوا قد غير عبارة الكشاف أصلاً حاله حيث قال كان فيهم شيخ موسر فقتله بنو أخيه ليرثوه وينافيه ما ذكر في آخر القصة أن المقتول بعد حياته قال قتلني فلان وفلان لا بني عمه فأصلحه بزيادة الابن وجعل حذف

قوله: فقتل ابنه بنو أخيه طمعاً في ميراثه وهذا مخالف لما في الحديث من أنه صلى الله تعالى عليه وسلم بعد صاحب البقرة فإن قتل الابن لا يوجب حرمان الإرث من أبيه والقول بأن قتل الابن بعد موت الشيخ ينافيه لفظ كان في قوله كان فيهم شيخ موسر فإن المستفاد منه أن الشيخ كان حياً وقت قتل ابنه وإن عاد الضمير في ميراثه في قوله طمعاً في ميراثه إلى الابن كان ذكر الشيخ الموسر مستدركاً إذ يكفي أن يقال كان رجل موسراً فقتله بنو عمه على أن بني العم لا يرثون ابن الشيخ في صورة الشيخ وإنما يرثه أبوه وإن أرادوا بقتل الابن أن يرثوا الشيخ بعد وفاته فحديث حرمان الإرث من المقتول لا يطابقه ولا يلائمه أيضاً.

الابن سهواً من الناسخ فكان مراد صاحب الكشاف فقتل ابنه بنو أخيه فيكون موافقاً لما نقله من قوله فتلني بنو عمي ولا يخفى أن الكل تكلف بل تعسف ولو أصلح المصنف عبارة الكشاف بقوله فقتله بنو عمه وجعل بنو أخيه سهواً من الناسخ لكان أحسن سبكاً وأبهى نظماً فلا يحتاج إلى التكلف في قوله ثم جاؤوا يطالبون بدمه ولا يحتاج أيضاً في قوله عليه السلام لا ميراث لقاتل بعد صاحب البقرة إلى تمحل أشير إليه فيما مر إذ الحديث الشريف ظاهر في كون المقتول المورث لا ابنه والمتبادر من مطالبته الدم أن المطالبة حقهم أصالة لا وكالة وفي اللباب روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وسائر المفسرين أن رجلاً من بني إسرائيل قتل قريباً له ليرثه وقيل لينكح زوجته وقيل إن ابن أخيه قتله يتزوج ابنته فما ذكره المصنف(١) لا يوافق ما في أكثر كتب التفسير مع ما فيه من التعقيد واحتياجه إلى التكلف المزيد ومن هذا اعتذر بعضهم بأن القصص لا تخلو عن الاختلاف فكلام المصنف محمول على رواية غير الأكثر وأنت خبير بأن ثبوت هذه الرواية مطلوب البيان من الثقات الأعيان ولو سلم ذلك فحق العبارة فقتله ابنه بنو أخيه طمعاً لا لميراث الشيخ **(وطرحوه على باب المدينة)** أي ذلك المقتول إذ مكان الالتباس مما وضع فيه المظهر موضع المضمر.

قوله: (ثم جاؤوا يطالبون بدمه) وكان هذا قبل نزول القسامة كذا نقل عن الكواشي ولك أن تقول إن القسامة ليست من شريعة موسى عليه السلام.

قوله: ثم جاؤوا يطالبون بدمه لأنهم حينئذٍ ليس لهم مطالبة دم المقتول بل المطالبة إنما هي للأب وأيضاً هو مناف لاطلاق رواية عامة المفسرين على ما قال الإمام روي عن ابن عباس وسائر المفسرين أن رجلاً في بني إسرائيل قتل قريباً له لكي يرثه ثم رماه في مجمع الطريق ثم شكا ذلك إلى موسى عليه الصلاة والسلام فاجتهد موسى في تعرف القاتل فلما لم يظهر قالوا له فسل لنا ربك حتى يبينه لنا فسأله فأوحى إليه أن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فتعجبوا من ذلك ثم شددوا على أنفسهم باستفهام حال بعد حال واستقصوا في طلب الوصف فلما تعين لم يجدوها بذلك النعت إلا عند إنسان معين فلم يبعثها إلا بأضعاف ثمنها فاشتروها وذبحوها وأمرهم موسى أن يضربوا ببعض منها القتيل ففعلوا فصار المقتول حياً وسمى لهم قاتله وهو الذي ابتدأ بالشكاية فقتلوه قوداً قال الزمخشري كان في بني إسرائيل شيخ موسر فقتله بنو أخيه ليرثوه قال بعض المتأخرين الصواب بنو عمه كما في سائر كتب التفسير وكما قال بعد ذلك قتلني فلان وفلان لبني عمه ومنهم من لم يجوز السهو على الزمخشري فغير الكتاب إلي فقتل ابنه بنو أخيه ليرثوه أي الشيخ ويدفعه ما ذكر في آخر القصة ولم يورث قاتل بعد ذلك لأنهم لم يقتلوا المورث فقيل ضمير يرثوه للابن ويكون قتل الابن بعد موت الشيخ ورد بأنه لا معنى لذكر الشيخ حينئذٍ إذ صارت

---

(١) قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة﴾ [النساء: ١٧] ملتبسين لها سفهاً فإن ارتكاب الذنب سفه وتجاهل ولذلك قيل من عصى الله فهو جاهل حتى ينتزع من جهالته انتهى وكلام المصنف بناء على هذا التحقيق واستعمال الجهل مجاز شائع ملحق بالحقيقة والمعنى الحقيقي عدم العلم عمن من شأنه العلم وهو جهل بسيط والثاني اعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه وهو جهل مركب ومن نازع المصنف هنا فهو موصوف بهذا القسم الثاني.

قوله: (فأمرهم الله تعالى أن يذبحوا بقرة ويضربوه ببعضها ليحيى فيخبر بقاتله) الفاء فصيحة واجتهد موسى عليه السلام في أن يعرف القاتل ولم يظهر وتضرع إلى ربه أن يبينه فأمرهم الله تعالى الخ ولم يخبر أولاً بأن قاتله فلان لحكمة ظهرت فيما سيجيء إن شاء الله تعالى.

قوله: (أي مكان هزؤاً وأهل هزؤاً ومهزوءاً بنا أو هزؤاً نفسه لفرط الاستهزاء) لفظ اتخذ يتعدى إلى مفعولين إذا كان بمعنى الجعل والتصيير هما في الأصل مبتدأ وخبر فلما وقع ههنا المصدر خبراً عن الجماعة والذوات(١) احتيج إلى التأويل إما بتقدير المضاف وإليه إشار بقوله أي مكان هزؤاً وإما بجعل المصدر بمعنى المفعول وإليه أشار بقوله مهزوءاً بنا قوله بنا نائب فاعل لمهزو لأن الهزء لازم(٢) ثم أشار إلى أنه يجوز إبقاؤه على حاله مبالغة في الوصف بالهزء كأنهم تجسموا بالهزء وهذا هو الراجح حتى جعل عبد القاهر تأويل إقبال وادبار في قوله الخنساء وإنما هي إقبال وإدبار مرذولاً لأنه جعل البيت كالمغسول والمطروح في الأرض فمراد المص أنه لو لم يقصد المبالغة لكان حق العبارة إما مكان هزؤاً أو مهزوءاً بنا فجعل الذات نفس المعنى أبلغ نحو رجل عدل ويرجع مكان هزء إلى المبالغة فيه بطريق الكناية قوله **(استبعاداً لما قاله واستخفافاً به)** تعليل لقالوا وإشارة إلى أن الاستفهام للاستبعاد وهو يستلزم الاستخفاف والمعنى أتسخر بنا فإن ما قلته مستبعد وهذا أول أمرهم ولما علموا أن هذا جد وعزيمة انقادوا له وأما قول البعض لا يخفى أن هذا أي كونهم الهزء نفسه كذب منزه عنه القرآن فكذب صريح إذ حمل المصدر على الذوات عند إرادة المبالغة شائع مشهور بينهم حتى أن الشيخ عبد القاهر لم يرض بالتأويل كما مر الإشارة إليه آنفاً ويلزم على زعم القائل كون الاستعارة بل المجاز كله كذب وهذا من العجائب التي تحيرت فيها العقول والفحول.

القصة أنه كان رجل موسر قتله بنو عمه ليرثوه وقيل المعنى قتل ابن الشيخ بنو أخي الشيخ ليرثوا الشيخ إذا مات ويدفعه قصة لم يورث قاتل بعد ذلك وقوله وإنهم جاؤوا يطالبون بديته.

قوله: مكان هزؤ الهزء مصدر فلا يصلح أن يقع مفعولاً ثانياً اتتخذ لأنه على تأويل خبر المبتدأ فقدر مضاف وهو إما مكان أو أهل أو يجعل الهزء بمعنى المهزوء به تسمية للمفعول به بالمصدر كما في قوله تعالى ﴿أحل لكم صيد البحر﴾ [المائدة: ٩٦] بمعنى مصيده جعل المعنى نفس الذات نحو رجل عدل للمبالغة.

قوله: استبعاداً لما قاله مفعول له أي قالوا ﴿أتتخذنا هزواً﴾ [البقرة: ٦٧] استبعاداً أي لما قاله موسى عليه السلام وهو قوله ﴿إن الله يأمركم﴾ [البقرة: ٦٧] الآية.

---

(١) والاحتياج إلى التأويل ناشئ عن عدم مطابقة الذات والمعنى إذ لا يصح حمل المعنى على الذات وأما كونه خبراً عن الجماعة مع كونه مفرداً فإن أبقى على حاله فلا حاجة إلى التأويل لكونه مصدراً وإن أريد به المفعول فيحتاج إلى التأويل كما أشار إليه بقوله ينافي فيه قوله مهزوءاً بنا وإن قدر مضاف فالظاهر أن يقدر المضاف جمعاً لكن قدر هنا مفرداً وهو مكان في قوله مكان هزو لإرادة الجنس به.

(٢) واللازم إذا كان متعدياً بحرف الجر جاز كبناء اسم المفعول منه مستنداً إلى ذلك الجار مثل ممرور به.

قوله: (**وقرأ حمزة وإسماعيل عن نافع بالسكون**) أي بسكون الزاي روما للتخفيف (و) قرأ (**حفص عن عاصم بضم الزاي**) على الأصل (**وقلب الهمزة واواً**) إذ إبدال الهمزة المضموم ما قبلها واواً قياس شائع كما قرىء كفؤاً بالهمزة وكلها في السبعة.

قوله: (**لأن الهزء في مثل ذلك**) في مقام التبليغ عن الله تعالى مع الإرشاد والجواب عما رفع إليه من القضية (**جهل**) واحترز به عن مقام الاحتقار أي التهكم مثل ﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾ [آل عمران: ٢١] وفي ذلك التقييد إشارة إلى أن الهزء في غيره لا يعد جهلاً إذا وقع موقعه ولكن يجب أن يكون المراد بالهزء والاستهزاء إنزال الهون أو الحقارة لا معناه الحقيقي وهو السخرية ولو أريد به الانتقام لكان الاستهزاء من الله تعالى على حقيقته وقد مر فيه الكلام على وجه يتضح به المرام في قوله تعالى: ﴿الله يستهزىء بهم﴾ [البقرة: ١٥] الآية.

قوله: (**وسفه**) عطف تفسيري[1] لأن المراد بالجهل هنا فعل الشيء بخلاف ما حقه أن يفعل سواء اعتقد فيه اعتقاداً صحيحاً أو فاسداً كذا نقل عن الراغب وإنما حمل الجهل على التجاهل والسفه إذ عدم العلم بمقتضى المقام لا يصح هنا إذ القوم قالوا ﴿أتتخذنا هزواً﴾ [البقرة: ٦٧] فقال عليه السلام رد عليهم أعوذ بالله أن أكون من المستهزئين والمستهزئ عارف بالمقام ومقتضاه.

قوله: (**نفى عن نفسه ما رمى به على طريقه البرهان وأخرج ذلك بصورة الاستعاذة استفظاعاً له**) أي هذا من قبيل إيراد الشيء مع البينة كأنه قيل أنا لا أفعل الهزء في مقام

قوله: لأن الهزء في مثل ذلك جهل أي لأن الهزء في مثل ذلك أي في مقام الإرشاد وتبيين الأحكام وتفسير الإبهام من باب الجهل والسفاهة.

قوله: نفى عن نفسه ما رمى به وهو نسبتهم إياه إلى الاستهزاء أي نفى عن نفسه للاستهزاء على طريقة البرهان يعني لم يقل أعوذ بالله أن أكون من المستهزئين بل عدل عنه إلى قوله ﴿أن أكون من الجاهلين﴾ نفياً عن نفسه رذيلة الاستهزاء بطريق برهاني وهو طريق الكناية لأن الاستهزاء في غير محله يستلزم الجهل فهو من باب ذكر اللازم وإرادة الملزوم وأكده بالاستعاذة لأن الأنبياء معصومون عن الجهل في مقام الإرشاد وهو المعني بقوله وأخرج ذلك في صورة الاستعاذة استفظاعاً له وإنما قال في مثل ذلك ولم يطلق إشارة إلى أن الهزء إذا وقع موقعه كما في قوله تعالى: ﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾ [آل عمران: ٢١] ليزيد غيظ المستهزإ به فيرتدع عما هو عليه علماً وارشادا وإنما عطف السفه على الجهل ليؤذن بأن العالم حليم فإن السفه ضد الحلم فإذا نفى السفه عن محل ثبت له والحلم بالعكس قال الراغب الجهل على ثلاثة أضرب الأول خلو النفس من العلم وهو الأصل والثاني اعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه والثالث فعل الشيء بخلاف ما حقه أن يفعل عليه سواء اعتقد فيه اعتقاداً صحيحاً أو فاسداً كمن ترك الصلاة متعمداً وعلى ذلك قوله تعالى ﴿قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين﴾ [البقرة: ٦٧] فجعل قول الهزء جهلاً.

---

(١) ذكر السبب وأريد المسبب مع جواز إرادة المعنى الحقيقي.

الإرشاد لأنه جهل بمقتضى المقام أو تجاهل وأنا لا أكون داخلاً في زمرة الجاهلين والمتجاهلين وحاصله أنه كناية والكناية أبلغ لما ذكرنا وهذا القول أبلغ من القول أن أكون جاهلاً إذ المعنى أعوذ بالله أن انتظم في سلك قوم اتصفوا بالجهل والسفه واختلفوا في كفرهم بقولهم ﴿أتتخذنا هزواً﴾ [البقرة: ٦٧] فبعضهم أكفرهم لأنه إما شك في قدرة الله تعالى على إحياء الميت أو تجويز للخيانة على موسى عليه السلام في الوحي وكلاهما كفر ولم يحكم البعض على بكفرهم لأنه مداعبة وملاطفة والمداعبة جائزة على الأنبياء عليهم السلام وهذا ضعيف إذ المداعبة غير الهزء ما نسبوه إلى موسى عليه السلام الهزء لا المداعبة أو لأن معنى قوله ﴿أتتخذنا هزواً﴾ [البقرة: ٦٧] أي ما أعجب هذا الجواب كأنك تستهزيء بنا لا أنهم حققوا على موسى عليه السلام الاستهزاء فلا كفر.

قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ ۚ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌۢ بَيْنَ ذَٰلِكَ ۖ فَٱفْعَلُوا۟ مَا تُؤْمَرُونَ ﴿٦٨﴾﴾

قوله: (أي ما حالها وصفتها) أشار إلى أن السؤال عن الوصف فحقه أن يقولوا كيف لونها أي والسؤال بما قد يكون عن الوصف[1] كما تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه كما بين في كتب المعاني فإن كان مراده بقوله أي ما حالها إشارة إلى الذي ما ذكرنا فما معنى قوله وكان حقهم أن يقولوا وإن كان مراده أن ما لا يكون سؤالاً عن الوصف إلا بالتأويل سيذكره فهو مع كونه مخالفاً لما تقرر في كتب المعاني فما فائدة قوله غالباً والاعتذار بأن السؤال بما يكون عن مدلول الاسم مثل قولهم ما العنقاء وعن حقيقة الشيء كقوله ما الحركة في الغالب والأكثر وأما السؤال به عن الوصف فنادر فقوله وحقة بيان النكتة في العدول عن الأكثر ليس على ما لا ينبغي فإنه إذا كان السؤال بما وعن الوصف واقعاً في كلامهم فلا تطلب النكتة في أن لا يقال أي بقرة هي أو كيف غاية الأمر أن السؤال عن الوصف بما مجاز وأما كونه اشتراكاً فاحتمال بعيد كما نقل عن المنهاج أنه صرح به في المنهاج أنه قد سئل به عن الوصف نادراً مجازاً أو اشتراكاً فحينئذ يتم ما ذكره فأشار أولاً إلى أن المراد السؤال عن الوصف مجازاً ثم حاول بيان نكتة العدول عن مقتضى الظاهر وإن جعل اشتراكاً لفظياً كما يوهمه قوله غالباً هنا فلا يعرف وجه ما ذكره إذ الحمل على الغالب وإن كان أولى من الحمل على القليل لكنه إذا حمل على القليل لعدم المساغ إلى الحمل على الكثير لا يرام له نكتة.

قوله: (وكان حقه) أي وكان مقتضى الظاهر من غير نظر إلى مقتضى الحال وأما إذا

قوله: وكان حقه أن يقال أي بقرة أو كيف فإن الابهام في البقرة المأمور بها إما في شخصها

---

(١) وفي الحديث سيروا فقد سبق المفردون قيل وما المفردون يا رسول الله فقال الذاكرون الله كثيراً والذاكرات كذا في المطول فلم يطلب الشراح وجه العدول عن أن يقول أي المفردون ونظائره كثيرة.

نظر إلى مقتضى الحال فكان حقه ما ذكر في النظم الجليل **(أي بقرة هي أو كيف هي)** فإن أياً يسأل بها عما يميز أحد المتشاركين في أمر يعمهما وحاصله السؤال عن الوصف المميز سواء كان ذاتياً مثل أي حيوان هو أي الإنسان وجوابه الناطق أو أي شيء هو في عرضه وجوابه الضاحك وإذا أضيف إلى كلي[1] فجوابه كلي مميز كما ذكرناه ولا يسأل بها إلا عن المتعدد ومن هذا لا تدخل على المعرفة فلا يقال أي زيد هو وأما نحو أي رجل وأي بقرة في حكم المتعدد أو كيف هي فإن كيف موضوع للسؤال عن الحال والمناسب هنا السؤال عن الحال فمقتضى الظاهر أن يقولوا كيف هي والفرق بين أي وكيف هو أن أي يطلب بها التميز وكيف لا يطلب بها التمييز بل يسأل بها عن الحال أي عن وصف الشيء وهيئته التي يكون عليها فإن كيف في حكم الظرف بمعنى في أي حال كذا في شرح المفتاح للشريف قدس سره فإن كان المراد بالبقرة غير متعينة يكون حقه السؤال بأي إذ يكون السؤال حينئذ عن المميز ذاتياً كان أو عرضياً كأنهم قالوا أي بقرة التي أمرنا الله بأن أن نذبحها من جنس البقر وإن كان المراد معينة كما اختاره المصنف يكون حقه السؤال بكيف كأنهم قالوا كيف البقرة التي هي معينة أمرنا الله تعالى بأن أن تذبحها أي في أي حال وصفة هي ومن هذا ردد المصنف بينهما فقال وكان حقه أن يقولوا أي بقرة هي أو كيف هي للإشارة إلى ما ذكرنا لا الترديد في العبارة فقط فحينئذ لا يبعد أن يقال قوله ما حالها إشارة إلى أن حقه أن

أو في صفتها إذ لا إبهام في حقيقة البقرة لأنها معلومة فإن كان المطلوب الاستفسار عن شخصها كان حق السؤال أن يقال أي بقرة وإن كان عن صفتها كان الأنسب أن يقال كيف هي لكنهم لما سمعوا اتصافها بهذه الصفة العجيبة الشأن وهي أن يكون شأنها أن الضرب ببعض منها يحيي به الميت ولم يعرفوا من جنس البقر ما هو موصوف بهذه الصفة وكانوا كأنهم لم يعرفوا حقيقتها أورد والعبارة السائلة عن حقيقتها وإن كان مرادهم السؤال عن صفتها ألا يرى أنهم لما سمعوا قوله ﴿لونها تسر الناظرين﴾ انقطعوا عن السؤال وقالوا الآن جئت بالحق قال الزجاج إنما سألوا بما هي لأنهم لا يعلمون أن بقرة يحيى بضرب بعضها ميت قال بعض الأفاضل من شراح الكشاف لو قلنا المأمور به ذبح بقرة معينة نوجه سؤالهم لحسن الاستفسار حيث الإجمال وأما على قول من يقول المأمور به بقرة مبهمة أي بقرة كانت كما زعمه الزمخشري فما وجه هذا السؤال فنقول لما وصف لهم موسى البقرة بتلك الصفة تعجبوا منه فظنوا أن البقرة الموصوفة بهذه الخاصية لا تكون إلا بقرة معينة فلا جرم سألوا عن أوصافها سؤال بعد سؤال لكنهم اخطوا في ذلك لأن هذه الآية العجيبة ما كانت من خاصية البقرة بل كانت معجزة يظهرها الله تعالى على يد موسى عليه الصلاة والسلام فلذلك أي فلحظائهم في ذلك غير التكليف إلى البقرة الموصوفة وشدد عليهم حيث شددوا على أنفسهم.

---

(١) هذا قول البعض والحق أن ما أضيف إليه أي يكون كلياً دائماً لعلة الاشتراك في أمر عام للمشاركين فصاعداً وأما الجواب فقد يكون جزئياً إذا أريد التمييز التعيين للشخص أي أي رجل ضربك فجوابه زيد وفي قوله قدس سره بمعنى في أي حالة.
إشارة إلى أن كيف سؤال عن مميز حال عن حال فتأمل.

يقال كيف صفتها إشارة إلى أن حقه أن يقال أي بقرة ويحتمل أن يكون صفتها عطف تفسير لحالها وهو الظاهر من العطف بلفظة الواو.

قوله: (لأن ما يسأل به عن الجنس غالباً) ويدخل فيه السؤال عن الماهية والحقيقة نحو ما الكلمة أي أي أجناس الألفاظ هي وجوابه لفظ مفرد موضوع وما الاسم أي أي أجناس الكلمات هي وجوابه الكلمة الدالة على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة كما في المطول فلا ينافي ما سبق وإنما قيل ويدخل فيه السؤال لأن السؤال يعمه السؤال عنهما والسؤال عن المبهم مطلقاً نحو ما عندك أي أي أجناس الأشياء عندك وجوابه ما يدل على خصوصية جنس ما إجمالاً نحو كتاب أو فرس أو إنسان وأما في صورة السؤال عن الماهية أو الحقيقة سؤال عما له نوع تعين نحو ما الكلمة كما مر فعلم من هذا أن المراد بالجنس الجنس العربي لا المنطقي الشامل للنوع والجنس المصطلح عليه وغير ذلك وما نحن فيه من قبيل السؤال عما له نوع تعين وحقيقته معروفه ومن هذا قال لكنهم لما رأوا أمروا به قوله الخ غالباً وقد عرفت ما له وما عليه وبعض المحققين ذهب إلى التوزيع حيث قال اعلم أن ما قد يستعمل في السؤال عن الحال والصفة كما يقال ما زيد وجوابه الفاضل والكريم ونحوه ويستعمل غالباً في السؤال عن الجنس فظاهر أن المراد ههنا هو الأول لا الثاني فإما أن يعتبر النادر ويجعل الكلام مخرجاً على مقتضى الظاهر أو الغالب ويجعل الكلام مخرجاً على خلاف مقتضى الظاهر لنكتة لطيفة فإلى الأولى أشار بقوله أي ما حالها وصفتها وإلى الثانية بقوله وكان حقه أن يقال أي بقرة هي انتهى ولا يخفى أن سوق كلامه يأبى عنه إذ لو كان مراده ما ذكره لقال ما حالها وصفتها أو كان حقه بأو الفاصلة دون الواو الواصلة كما لا يخفى على من له معرفة لأساليب الكلام فمراده كما ذكره أكثر أصحاب الحواشي يعني أن المراد هو السؤال عن حالها وصفتها فحقه أن يقال أي بقرة أو كيف بقرة هي وإنما سئل بما مع أنه يسأل بها عن الجنس غالباً إيذاناً بأن البقرة على حالة غير معهودة فكأنها من جنس ما لم يعرفوه انتهى وخلاصته أن ليس مراد المصنف أن ما لا يكون سؤالاً عن الصفة قطعاً فاحتيج إلى إقامته مقام كيف أو أي بل المرد أنه إنما يكون سؤالاً عن الجنس غالباً وعن الصفة نادراً فإيثاره على كيف وأي للنكتة المذكورة المعتبرة باعتبار الغالب لا أنه أقيمت مقامهما وأنت تعلم أن هذا غير شائع في كلامهم إذ استعمال اللفظ في المعنى إذا كان بالوضع ولو كان ذلك الاستعمال نادراً بالقياس إلى غيره ولا وجه لإيراده أن يطلب له نكتة فالوجه أن استعمال ما في السؤال عن الوصف مجاز كما صرح به في المنهاج فحينئذ يكون لكلامه وجه في الجملة وقد سبق بيانه آنفاً.

قوله: (لكنهم لما رأوا) أي لما علموا **(ما أمروا به)** وهو ذبح بقرة **(على حال)** هي أن يحيي الموتى بضربه ببعضه وهذا بناء على أنهم علموا أن البقرة المأمورين بذبحها حالها كذلك وذلك لا يعلم بمجرد قوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗۖ﴾ فلا جرم أن أول القصة معلوم لهم بأي طريق كان.

قوله: **(لم يوجد بها)** أي بتلك الحال **(شيء)** أي بقرة **(من جنسه)** أي من نوعه إلى الآن فلا ينافي وجوده فيما سيأتي إذ المنفي وجوده فيما مضى إلى هذا الحين.

قوله: (أجروه) أي بنو إسرائيل المأمورون بذبحها **(مجرى)** بضم الميم[١] **(ما لم يعرفوا حقيقته)** وماهيته **(ولم يروا مثله)** إما من الرؤية البصرية كما هو الظاهر أو من الرؤية العلمية وهذا منشأ عدم معرفتهم حقيقته وحاصله أن البقرة عندهم نزلت منزلة ما لم يعرف حقيقته وشبهت به فسألوا عنها بما التي يسأل بها عن الجنس والحقيقة فلفظة ما هنا مستعارة للسؤال عن حقيقة معلومة لكونها منزلة منزلة الحقيقة الغير المعلومة والمعنى قالوا ادع أي سل ربك عن تلك البقرة أن تسأل يبين لنا ما هي أي أيُّ حقيقة معينة مشخصة من تلك الحقائق هي فأجيب بتعيين الحقيقة المختصة الممتازة عما سواه من أفراد البقر كما ستعرفه في تفصيل الجواب وقد عرفت أن السؤال عن الجنس يدخل فيه السؤال[٢] عن الحقيقة والماهية سواء كانت حقيقة كلية أو جزئية وإن كان الشائع حقيقة كلية فلا إشكال بأن ما للسؤال عن الجنس وهو غير متناول للحقيقة الجزئية المسماة بالهيولة فإن المراد بالجنس ليس الجنس المصطلح عليه بل ما يعمه وغيره من الأنواع والأصناف والأشخاص وفيه تأمل فتأمل.

قوله: (لا مسنة) معنى لا فارض **(ولا فتية)** معنى لا بكر والفتية حديثة السن كالفتاة في النساء الفارض والبكر اسمان للمسنة والفتية لا يطلقان على غيرهما ولذا لم يؤنثا بالتاء كالحائض والطالق **(يقال فرضت البقرة فروضاً من الفرض وهو القطع)**.

قوله: (كأنها فرضت سنها) بفتح الراء وضمها أشار إلى أن الكلام من بناء تشبيه المعقول بالمحسوس.

قوله: (وتركيب البكر للأولوية ومنه البكرة) بضم الباء لأول الصبح **(والباكورة)** لأول الثمر.

قوله: (نصف) بفتحتين المرأة بين الحديثة والمسنة وتخصيصه بالمرأة يوهم أن

قوله: ومنه البكرة والباكورة بفتحتين بالفارسية جرخه قنديل كه ازوا ونرند والبكرة بضم الباء وسكون الكاف وقت الصباح والباكورة بالعجمى نوباؤه هرسوه.

---

(١) بقرينة أجروا كما تضم الميم في المقام بعد وقوعه من أقام.

(٢) قال قدس سره في هامش حاشية المطالع السؤال بما هو إما أن يكون عن شيء واحد كلي فالجواب بالحد وإما عن شيء واحد جزئي أو أشياء متفقة الحقيقة فالجواب بالنوع الحقيقي وإما عن أشياء مختلفة الحقائق سواء كانت جزئيات أو كليات أو مختلفة فالجواب بالجنس انتهى فالمراد بالبقرة إما معينة كما اختاره فهي جزئي أو في حكم الجزئي أو مطلقة فهي نكرة وعلى التقديرين فالجواب بالتعيين لا بالنوع إذ لا فائدة في الجواب بالنوع في مثل هذا وبيانه قدس سره لا يلائمه اللهم إلا أن يقال إن هذا الجواب على أسلوب الحكيم أي نزل سؤالهم عن الجنس منزلة السؤال عن الوصف كما هو حقه كذلك فأجيب ببيان حالها ووصفها.

استعماله في غيرها من البقرة ونحوها مجاز نقل عن الجوهر أنه قال النصف في سنها من كل شيء فيفهم منه العموم والفعل من العوان عونت أعون تعوينا ولم يبينه المص لعدم شهرته في الاستعمال وعوان من التفعيل لا من الثلاثي ولم يسمع من البكر فعل إلا أن في تركيبها الأولية كذا قيل.

قوله: (قال شاعر) قائله طرماح:

ظعائن كنت أعهدهن قدماؤهن لدى الأمانة ... غير خون حسان مواضع النقب الأعالي
غراث الوشح صامتة البرين ... طوال مثل أعناق الهوادي

قوله: (نواعم بين أبكار وعون) الظعائن جمع ظعينة وهي المرأة ما دامت في الهودج والنقب جمع نقبة وهي ههنا اللون والوجه وأراد بالأعالي ما يظهر للشمس من الوجه والعنق وأطرافه فإنها مع ظهورها إذا كانت في غاية الحسن والصفاء ونهاية اللطف والبهاء فغيرها بطريق الأولى والغارث جمع غرثى مؤنث غرثان والوشح جمع وشاح وهو ما ينسج من أديم عريض ويرصع بالجواهر وتشده المرأة بين عاتقها وكشحها وذلك كناية عن دقة الخصر يقال هذه المرأة غرثى الوشح أي ضامرة البطن ودقيقة الخصر والبرين جمع برة بضم الباء فيهما وهي الحلقة سواراً كان أو خلخالاً أو غيرهما وصموت البرة عبارة عن ضخامة الساق بحيث لا يتحرك خلخالها ليسمع لها صوت والمشل مفعل من شللت الثوب أي خطته والمراد به ما يستر الأعناق وطوله عبارة عن طول الأعناق وهوادي الوحش أوائلها ومقدماتها أراد تشبيه أعناقهن بأعناق الظباء والناعمة اللينة كذا قيل.

قوله: (أي بين ما ذكر من الفارض والبكر ولذلك أضيف إليه بين) أي ولفظة ذلك وإن كان مفرداً لكنه أشير به إلى متعدد **(فإنه لا يضاف إلا إلى متعدد)** لكونه مأولاً بما ذكر ونحوه وقد مر بيانه في تفسير قوله تعالى: ﴿ذلك[1] بما عصوا﴾ [البقرة: ٦١] الآية وفائدة

قوله: نواعم بين ابكار وعون أوله:

طوال مشل اعناق الهوادي

يصف حسانا المشل موضع الشلل من شللت الثوب إذا خيطه فهو موضع خياطة العنق بالجسد وموضع غرزة فيه فطوله كناية عن طوال العنق والهوادي جمع هادي وهو العنق فيكون إضافة الاعناق إلى الهوادي إضافة الشيء إلى نفسه وقيل الهوادي أوائل الوحش أراد تشبيه أعناقهن بأعناق الظباء والعون جمع عوان وهي المرأة بين الحديثة والمسنة يقال قد عونت المرأة تعويناً أي صارت عواناً والحاصل أن البقرة يجب أن تكون في الحمل لها أحوال إذ الصغيرة لم تبلغ بعد حد الكمال والمسنة تجاوزت عن حد الكمال والعوان وهي المتوسط في حد الكمال.

قوله: ولذلك أضيف إليه بين أي ولكون ذلك إشارة إلى متعدد وأما إفراد لفظ ذلك فلتأويل المشار إليه المتعدد بما ذكر.

---

(١) وبالنظر إلى ما سبق بيانه لا حاجة إلى هذا التأويل.

قوله عوان بعد قوله ﴿لا فارض ولا بكر﴾ نفي أن يكون عجلاً أو جنيناً كذا قيل والأولى أن يقال إنه للتأكيد دفعاً لتوهم ارتفاع النقيضين لأن البقرة لا تخلو عنهما بناء على أن البكر يصدق على غير المسنة ولو عجلاً وأما الجنين فلا تتناوله البقرة فلا معنى للاحتراز عنه فلما قيل عوان بين ذلك علم أن المراد بالبكر المنفي نحو العجل الذي لا يصلح للزراعة وحمل الأشياء عليه وكذا المسنة أريد بها ما لا يصلح لذلك صلاحاً تاماً والمعنى والله أعلم أنها بقرة صالحة لما خلقت له من الحراثة والولادة وحمل الأثقال وهذا هو المراد مما ذكر بطريق الكتابة والصلاحية لا تقتضي الوقوع فلا ينافيه ما سيجيء من قوله ﴿بقرة لا ذلول تثير الأرض﴾ [البقرة: ٧١] الآية.

قوله: (وعود هذه الكنايات) أي الضمائر في الأجوبة والسؤال بقولهم ما هي وما

قوله: وعود هذه الكنايات الخ تقرير كلامه هذا مبني على اختلاف العلماء في أن البقرة المأمور بذبحها هي المعينة الموصوفة فمن قال إن المراد بقرة ما أجاب عنه بأن الكنايات ترجع إلى البقرة المأمور بذبحها لا في إرادة الله تعالى بل على ما ظنوها معينة فلا جرم عينت تشديداً عليهم وحجة الآخرين أن بقرة في قوله تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾ [البقرة: ٦٧] نكرة في سياق الاثبات فلا تفيد الافراد من شق البقر أي من إفرادها غير معين وأيضاً لو كان المراد بقرة معينة لاستحقوا المدح باستفساراتهم لكنهم عبروا بذلك بقوله ﴿فافعلوا ما تؤمرون﴾ [البقرة: ٦٨] وقوله ﴿وما كادوا يفعلون﴾ [البقرة: ٧١] وأيضاً الوقت الذي امروا بذبحها فيه كانوا محتاجين إلى ذبحها ولو كان المأمور بذبحها بقرة معينة ولم تتبين في ذلك الوقت كان تأخيراً للبيان عن وجه الحاجة وأنه غير جائز والجائز تأخيره إلى وقت الحاجة لا عنه ومما يعضده ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال لو ذبحوا أي بقرة أرادوا اجزأت عنهم لكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم فثبت بهذه الدلائل الواضحة أن البقرة المأمور بذبحها بقرة مبهمة فبنى عليه صاحب الكشاف سؤاله حيث قال فإن قلت كانت البقرة التي تناولها الأمر بقرة من شق البقر غير مخصوصة ثم انقلبت مخصوصة بلون وصفات فذبحوا المخصوصة فما فعل الأمر الأول قلت رجع مخصوصاً لانتقال الحكم إلى البقرة المخصوصة والنسخ قبل الفعل جائز على أن الخطاب كان لإبهامه متناولاً لهذه البقرة الموصوفة كما تناول غيرها لو وقع الذبح عليها بحكم الخطاب قبل التخصيص لكان امتثالاً له فكذلك إذا وقع عليها بعد التخصيص فحاصل السؤال أن الأمر كان يذبح بقرة ما حتى أن أي بقرة فرضت لو ذبحوها كفتهم ثم عينت فلم يكن الأمر بذبح بقرة فما بال ذلك ومحصول الجواب أنه كان منسوخاً لأنه لما أمرهم بذبح بقرة ما فقد خيرهم بين افراد البقر وحين خصصها بتلك الصفات زال حكم التخيير الثابت بالنص ولا يغني بالنسخ إلا رفع الحكم الشرعي على أنه يمكن أن يقال ليس ذلك ينسخ لأن البقرة المطلقة متناولة للبقرة المخصوصة وذبح البقرة المخصوصة ذبح للبقرة مطلقاً فهو امتثال للأمر الأول فلا يكون نسخاً والمراد بالتخصيص في قوله بحكم الخطاب قبل التخصيص التخصيص النحوي لا الأصولي لأن بقرة ليست من الصيغ العامة قال الفاضل أكمل الدين سؤال الزمخشري مبني على أن المأمور به أولاً ذبح بقرة غير معينة ثم صار بقرة معينة فيرد عليه أن يقال فما فعل الأمر الأول وهو مذهب طائفة من العلماء وعليه عامة أهل التفسير ويلزمهم القول بالنسخ على ما ذكره في الجواب والقائلون بهذا هم الذين انكروا جواز

لونها وإنها بقرة لا فارض إلى البقرة (**وإجراء تلك الصفات على بقرة**) متعلق بالإجراء وصلة عود مطوية (**يدل على أن المراد بها معينة**) وجه الدلالة هو أن الإجراء المذكور إذا كان على بقرة مع أن المقام مقام الإضمار يفيد أن المقصود تعيينها وإزالة إبهامها كما هو شأن الصفة بخلاف ما إذا قيل إنها لا فارض ولا بكر ولم يصرح بالبقرة فإنه يحتمل أن يكون المقصود منه تبديل الحكم السابق هذا مراد المصنف ولا يخفى ما فيه كما ستعرفه.

قوله: (ويلزمه تأخير البيان عن وقت الخطاب) وهو جائز عند أكثر الشافعية واختاره المصنف وأما التأخير عن وقت الحاجة فلا يجوز بالاتفاق ولا يلزم ههنا لأن الأمر لا يوجب الأمر فلا يرد إشكال بعض المحشيين قيل لا خلاف في أن ظاهر اللفظ في أول الأمر بقرة مطلقة ولا في أن الامتثال في الآخر إنما وقع بمعينة وإنما هو الخلاف في أن

تأخير البيان عن وقت الخطاب وذهب طائفة إلى أن المأمور به أولاً ذبح بقرة معينة لكنها لم تكن معينة وهؤلاء جوزوا تأخيره عن وقته واستدلوا على ذلك بهذه الآية من وجوه منها أن الله تعالى عينها بعد سؤالهم عن البقرة التي امروا بذبحها المتأخر عن وقت الخطاب بذبحها ولو لم تكن معينة لم يكن للسؤال والجواب للذين اشتملا على الضمائر التي لا تستعمل إلا للمعين معنى ومنها أنها لو لم تكن معينة لكان المأمور به في الآية الثانية غيره في الأولى لأنه فيها بقرة معينة وفي الأولى غيرها وذلك لا يكون إلا بأمر جديد ولم يكن بالاتفاق ومنها أن المأمور بها لو كانت غير معينة لما طابقت المذبوحة المأمور بها لأنها معينة لكنها كانت مطابقة بدلالة حصول المقصود وأجيبوا بأن دعوى التعيين مخالف للآية من وجهين أحدهما تنكير بقرة والثاني تعنيفهم على طلب البيان بقوله ﴿وما كادوا يفعلون﴾ وللحديث الذي رواه وهو قوله لو اعترضوا ادنى بقرة فذبحوها لكفتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم فأجاب الزمخشري عن السؤال بقوله رجع منسوخاً لانتقال الحكم إلى البقرة المخصوصة وقوله والنسخ قبل الفعل جائز إشارة إلى دفع ما عسى أن يقال إن الفعل لم يقع فكيف يجوز النسخ فكأنه قال الشرط التمكن من الفعل والتمكن كان حاصلاً ومنعه أبو منصور الماتريدي فإن القول بأن المطلق كان مراداً ثم صار المقيد مراداً يؤدي إلى النسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعاً لضيق الزمان عن الاعتقاد إذ لا بد للاعتقاد من العلم وما حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا ﴿وإنا إن شاء الله لمهتدون﴾ [البقرة: ٧٠] والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد بداء فلا يمكن حمل الآية عليه بل الأمر في الابتداء في بقرة مقيدة وإن أضيف إلى المطلقة لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لا أنه حدث حكم آخر والجواب أنا لا نسلم عدم التمكن من الاعتقاد والعلم شرط للاعتقاد لا التمكن منه وعدم ضيق الزمان عن التمكن لا يخفى كيف وكانوا طلبوا البقرة الموصوفة أربعين سنة إلى هنا كلامه أقول تحقيق هذا المقام أنه إن كان المراد بالبقرة المأمور بذبحها مطلق البقرة أي بقرة كانت فالنسخ جائز لأن شرط النسخ التمكن من الاعتقاد وهو حاصل إذ قد بين بنص القرآن المأمور بذبحها بقرة من أفراد البقر كائناً ما كان وإن كان المراد بها البقرة المعينة فلا يجوز النسخ لعدم التمكن من الاعتقاد حينئذٍ فإن الاعتقاد على هذا إنما حصل بعد الاستفسارات فالقول بالنسخ مبني على أن يراد ببقرة أن يذبحوا بقرة مطلق البقرة أي بقرة كانت لوجود شرط النسخ حينئذٍ وعدم القول به مبني على أن يراد بها بقرة معينة لعدم وجود شرط النسخ حينئذٍ فاختلاف العلماء جواز النسخ وعدمه في هذا المقام من باب النزاع اللفظي.

المأمور به في أول الأمر معينة وأخر البيان عن وقت الخطاب أو مبهمة لخفاء التعبير إلى المعينة لسبب كثرة سؤالهم ذهب بعضهم إلى الأول تمسكاً بأن الضمائر في أنها بقرة كذا وكذا في السؤال ورجحه المصنف خلافاً للزمخشري وذكر تمسك قائله وعبر فيه بالدلالة وفي الآخر بالزعم.

قوله: (ومن أنكر ذلك) أي جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب **(زعم أن المراد بها بقرة من شق البقر)** بكسر الشين من جانبها ومن نوعها غير مخصوصة بلا تعيين فإن بيان غير المعينة يحصل بالإطلاق ولا يكون متأخراً عن وقت الخطاب وأجاب المنكرون عن تمسك القائل الأول بأنه لما تعجبوا من بقرة ميتة يضرب ببعضها ميتاً فيحيى ظنوها معينة خارجة عما عليه صفة الجنس فسألوا عن حالها وصفتها فوقعت الضمائر لمعينة بزعمهم فعينها الله تعالى تشديداً عليهم وإن لم نكن من أول الأمر معينة ويرد عليه أنه حينئذ لم تكن الضمائر عائدة إلى ما أمروا بذبحها في نفسه الأمر بل إلى ما اعتقدوها والظاهر من النص خلافه والجواب عنه أن سرد الكلام والقاءه على اعتقاد المخاطب شائع في فصيح الكلام كقوله تعالى: ﴿آمنتم من في السماء﴾ [الملك: ١٦] الآية وهذا مسوق على اعتقاد المشركين بأنه تعالى في السماء على وجه وله نظائر كثيرة فما ظنك في رجوع الضمائر على اعتقاد المخاطبين والسامعين وأجاب المنكرون أيضاً عن الثاني بأنه إنما يتم إذا رفعت هذه الصفات لكونها صفة البقرة كما هو مذهب الأخفش فإنه قال إذا وصفت النكرة بما دخل عليه لا كررت وأما عند الزجاج فهي مرفوعة بإضمار هي فيكون حكماً جرت على البقرة فلا يكون نصاً ولا ظاهراً في كونها معينة مع أنه يمكن أن يقال إن ظاهر اللفظ يدل على عدم التعيين لأن البقرة نكرة وهي تدل على المطلق كما اعترف به المص حيث قال ويؤيد الرأي الثاني ظاهر اللفظ وعود الكنايات وإجراء الصفات على بقرة ودلالة ذلك على التعيين غير مسلمة كيف وعود الضمائر إلى المطلق المبهم وإجراء الصفات عليه شائع فدلالة الآية على التعيين ضعيفة لا تقاوم دلالة النكرة على عدم التعيين.

قوله: (ثم انقلبت مخصوصة بسؤالهم) فارتفع حكم الأمر الأول وهو كفاية أي فرد كان وكونهم مخيرين فيه ولهذا قال **(ويلزمه النسخ قبل الفعل)**.

قوله: (فإن التخصيص) أي التقييد إذ البقرة نكرة في الإثبات فلا يكون عاماً فلا يتحقق فيه التخصيص المصطلح عليه وهو قصر العام على بعض ما يتناوله بالمستقل كلاماً كان أو غيره فمراده التقييد فإنها لكونها نكرة في الإثبات يراد بها فرد ما فيفيد التخيير بين افرادها وحين قيدت بتلك الصفات زال حكم **(إبطال التخيير الثابت بالنص)**[1] في أول

---

(١) قيل هذا مذهب من يقول الزيادة على الكتاب نسخ كجماهير الحنفية قالوا الأمر المطلق يتضمن التخيير وهو حكم شرعي والتقييد يرفعه انتهى وقد بينا كونه حكماً شرعياً في أصل الحاشية جواباً عن إشكال المصنف فتدبر.

الأمر وهذا نسخ ويتناول المطلق الفرد المقيد بتلك الصفات لا يخرجه عن النسخ فإنه كما يتناول ذلك الفرد يتناول غيره فالتقييد يمنع تناوله غير ذلك الفرد.

قوله: (والحق جوازهما) أي جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما يلزم على الوجه الأول وجواز النسخ قبل الفعل لكن بعد التمكن بالاعتقاد[1] ويؤيده نسخ فرض خمسين صلاة في حديث المعراج وإنما الممتنع النسخ قبل التمكن من الاعتقاد بالاتفاق ومعنى النسخ هنا ليس بمعنى نسخ الأمر الأول وارتفاع الحكم بالكلية حتى يحتاج إيجاب المقيد إلى أمر جديد بل بمعنى أنه يرتفع حكمه في حق ما عداه وبقي الامتثال بذبحه خاصة وكان ذبحه امتثالاً للأمر الأول ولم يكن هذا منافياً لنسخ الأمر في الجملة ولا موجباً لكون المراد به أولا ذبح المعينة لما عرفت من أن البقرة مطلقة يراد بها فرد ما أي فرد كان شامل لما هو موصوف بتلك الصفات المذكورة ولغيره وبهذا يندفع ما نقل عن المص وهو ولقائل أن يقول إن التخيير فيه حكم شرعي إذ الأمر المطلق يدل على إيجاب ماهيته من حيث هي بلا شرط لكنه لما لم تتحقق الماهية من حيث هي إلا في ضمن فرد معين جاء التخيير عقلاً من غير دلالة النص عليه وإيجاب الشيء لا يقتضي إيجاب مقدمته العقلية إذ المراد الوجوب الشرعي ومن الجائز أن يعاقب المكلف على ترك ما يشمله مقدمة عقلية ولا يعاقب على ترك المقدمة وجه الاندفاع أن المراد بها فرد ما لا الماهية والإشكال على إرادة الماهية ولو سلم كون المراد الماهية لكن لا ثم كون التخيير عقلاً فإن إيجاب الماهية يستلزم إيجاب فرد ما فيدل النص على وجوب الماهية بعبارته وعلى وجوب فرد ما بدلالته أو بإشارته فيكون التخيير حكماً شرعياً يقبل النسخ قوله ومن الجائز أن يعاقب الخ ضعيف إذ ترك ما يشمله مقدمة عقلية لا يتصور بدون ملاحظة ترك المقدمة مثلاً ترك ماهية رقبة مطلقة في باب الكفارة لا يكون إلا بترك إعتاق رقبة ما من الافراد فما معنى قوله ومن الجائز أن يعاقب المكلف الخ ولعل هذا المنقول منه لا أصل له **(ويؤيد الرأي الثاني ظاهر اللفظ)**.

قوله: ويؤيد الرأي الثاني ظاهر اللفظ فإن بقرة اسم نكرة دال على بقرة ما أي بقرة كانت وقوله والمروي عنه وما عطف عليه من قوله وتقريعهم وزجرهم عطف على ظاهر اللفظ دال على رجحان القول الثاني أراد بقوله بالتمادي التمادي في السؤال والاستفسار وأما دلالة قوله ﴿فافعلوا ما تؤمرون﴾ على الزجر عن المراجعة إلى السؤال فمستفاد من ورود الكلام على وجه التقريع على ترك امتثالهم للأمر الأول واشتغالهم بالسؤال عن صفات البقرة واستفساراتهم بحيث أدت إلى إعادة الأمر بالذبح ثانياً فإن ذلك منع لهم عن الاشتغال بما لا يعنيهم معرضين عما يعنيهم من امتثال الأمر أول ما سمعوه فكأنه قيل لا تشتغلوا بالسؤال وقد أمرتم بذبح بقرة فامتثلوا الأمر.

---

(١) فاندفع إشكال الإمام أبي منصور الماتريدي حيث قال اقول بأن المطلق كان مراداً ثم صار المقيد مراداً يؤدي إلى النسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعاً لضيق الزمان عن الاعتقاد أشهر وجه دفعه أنا لا نسلم عدم التمكن من الاعتقاد إذ وقتهم متسع حيث كانوا يطلبون البقرة الموصوفة أربعين سنة كذا قيل أو مدة طويلة فكيف يقال إن الزمان ضيق وما حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا ﴿وإنا إن شاء الله لمهتدون﴾ [البقرة: ٧٠].

قوله: (**والمروي عنه عليه السلام لو ذبحوا أي بقرة أرادوا لأجزأتهم**) ولم يجعل الحديث دليلاً لأنه خبر واحد فمرتبته التأييد لا الدلالة وإن كان صريحاً فيه قيل كأنه نقل بالمعنى وإلا فلفظ الحديث في تخريج الإمام الزيلعي هكذا لو اعترضت بنو إسرائيل أدنى بقرة فذبحوها لكفتهم (**ولكن شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم**) ويؤيده أيضاً (**وتقريعهم بالتمادي**) على السؤال.

قوله: (**وزجرهم عن المراجعة**) قبل بيان اللون وكونها مسلمة غير مذللة (**بقوله تعالى ﴿فافعلوا ما تؤمرون﴾** [البقرة: ٦٨] متعلق بزجرهم إذ لو كان المأمور بها المعينة لاستحقوا المدح بالسؤال ولم يمنعوا عن المراجعة إلى الاستفسار قيل فقد لاح أن المختار عند المص هو الرأي الثاني وإن كان المتبادر من ظاهر مبدأ الكلام أنه الأول انتهى وهذا ضعيف لأنه رجح الأول وشيد أركانه وذكر تمسك الرأي الأول وعبر فيه بالدلالة وفي الآخر بالزعم والزعم كالعلم في اصطلاحهم في الباطل فالظاهر أن قوله ويؤيد الرأي الثاني إلى قوله وزجرهم تكلم ما جانب أصحاب الرأي الثاني وأكثر المحشيين صرحوا بأن المختار عنده الوجه الأول وجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب مذهب أكثر الشافعية ومنهم المصنف حتى قال في تفسير قوله تعالى: ﴿ثم إن علينا بيانه﴾ [القيامة: ١٩] وفيه دليل على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب[1] ولصاحب الرأي الأول أن يقول قوله تعالى: ﴿فافعلوا ما تؤمرون﴾ [البقرة: ٦٨] تأكيد الأمر بعد بيان البقرة المعينة ببعض البيان ويؤيده وقوعه بعد بيان أنها بقرة لا فارض فلا حجة لهم في ذلك.

قوله: (**أي ما تؤمرونه**) حمل لفظة ما أولاً على أنها موصولة أو موصوفة والعائد محذوف وهو المنصوب فإن حذف الجار قد شاع في هذا الفعل وكثر استعماله حتى لحقت بالأفعال المتعدية إلى مفعولين كلحوق المجاز المتعارف بالحقيقة فصار ما تؤمرون في تقدير تؤمرونه (**بمعنى تؤمرون به**) لا بتقديره لما عرفته من اللحوق وهو المراد بقوله بمعنى تؤمرون به ولم يرض أنه مثل ﴿لا تجزي نفس عن نفس﴾ [البقرة: ٤٨] في حذف الجار والمجرور دفعة أو تدريجاً أنه من قبيل التدريج حيث حذفت الباء أولاً ثم الضمير لأن ذلك مما يناقش في جوازه وإن ذهب المصنف إلى جوازه في تفسير قوله تعالى: ﴿واتقوا يوماً لا تجزي نفس

قوله: أي ما تؤمرونه بمعنى تؤمرون به في لفظه ما تؤمرون احتمالان الأول أن تكون موصولة والعائد إليها محذوف أي ما تؤمرون به إما أن يقال حذف الجار والمجرور دفعة أو يقال حذف الجار واتسع في تعدية الفعل إلى الضمير بلا واسطة ثم حذف الضمير وذلك كما في قوله:

أمرتك الخير فافعل ما أمرت به ... فقد تركتك ذا مال وذا نشب

والاستشهاد في أمرتك الخير وأصله امرتك بالخير حذف الجار وأوصل الفعل إلى الخير بلا واسطة.

---

(١) وفي تفسير ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ثم إن علينا أن نقرأه فلا دليل على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كذا قاله السعدي.

عن نفس﴾ [البقرة: ٤٨] الآية لكن ما اختاره هنا لا كلام في متانته وحسنه.

قوله: (**من قوله**) أي العباس بن مرداس وقيل خفاف بن ندبة وقيل الأعشى غير الأعشى المشهور كما نقل عن الآمدي (**أمرتك الخير فافعل ما أمرت به**) ويقر به ما قاله الإمام البصيري في قصيدته:

أمرتك الخير لكن ما ائتمرت به

فتأمل وتمام البيت:

فقد تركتك ذا مال وذا نشب

وقد استشهد بهذا البيت على شيوع الحذف والإيصال بحيث لحق الفعل بالمتعدى بنفسه إما الحذف والإيصال فبدليل قوله ﴿فافعل ما أمرت به﴾ ولأن الأمر لا يستعمل إلا بالباء وإما لحوقه بالفعل المتعدي فلا يفهم من البيت فلا يتم الاستشهاد إلا أن يقال إنه أراد الاستشهاد على كونه من الحذف والإيصال دون اللحوق المذكور فحينئذ يقال من أين يعلم ذلك اللحوق فالحق إن اللحوق خفي واحتمال حذف الجار والمجرور واضح.

قوله: (**أو أمركم**) ثم أشار إلى جواز كون ما مصدرية فقال أو المعنى أو امركم (**بمعنى مأموركم**) وإنما زيفه مع أنه مستغن عن تقدير الضمير لأن كون المصدر بمعنى المفعول قليل جداً وإنما كثر ذلك في صيغة المصدر وأما في المصدر الحاصل من الفعل مع ما المصدرية أو أن المصدرية فقليل نادر جداً.

قوله تعالى: ﴿قَالُواْ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَاۚ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ ٱلنَّٰظِرِينَ ٦٩﴾

قوله: (**الفقوع نصوع الصفرة**) أي خلوصها والمراد شديد الصفرة كما سيصرح به

قوله: ذا مال أي ذا إبل وماشية والنشب المال الأصيل صامتاً كان أو ناطقاً وقبله:

فقال في قول ذي رأي ومقدرة   مجرب عاقل نزه عن الريب

قال بعض المتأخرين الظاهر من قوله أي ما تؤمرونه بمعنى تؤمرون به أنه من قبيل حذف المنصوب من أول الأمر لأن حذف الجار قد شاع في هذا الفعل وكثر استعمال أمرته كذا حتى لحقت بالأفعال المتعدية إلى مفعولين وصار ما تؤمرون في تقدير ما تؤمرونه ولذا جعل تؤمرون به هو المعنى دون التقدير وأن يكون مصدرية بمعنى المفعول وذكر بعضهم أن هذا الوجه ضعيف لأن الباب ليس في أصله بقياسي ثم إنه في المصادر الحقيقية لأنه من باب الاختصار وأما الفعل المصدر بما أو ان فعلى العكس يعني أنه تطويل لا اختصار وتلخيصه أن ذكر المصدر وارادة المفعول يكون للاختصار فلو كان المطلوب هنا الاختصار لكان الأنسب أن يقال فافعلوا الأمر على لفظ حقيقة المصدر ويراد المأمور به ولما عدل عن صريح لفظ المصدر إلى صورة الفعل المصدر بما علم أن ليس الاختصار مطلوباً لأنه تطويل لا اختصار فما ليست مصدرية بل هي موصولة والعائد محذوف إما دفعة أو تدريجاً.

قوله: الفقوع نصوع الصفرة أي خلوصها كأنه قيل صفراء شديدة الصفرة قوله ولذلك يؤكد

(ولذلك تؤكد به) نحو أمس الدابر فالمراد التأكيد اللغوي لا الاصطلاحي والمراد النعت المؤكد وفي كون الفقوع زيادة صفرة يأبى عن كونه تأكيداً ظاهراً فالواضح كونه صفة مخصصة أو مقيدة **(فيقال أصفر فاقع)** أراد به الإشارة إلى أن أصل النظم حقه أن يقال صفراء فاقعة لكن أسند إلى اللون لما سيجيء **(كما يقال أسود حالك)** والحلكة شدة السواد **(وفي إسناده إلى اللون)**.

قوله: **(وهو صفة صفراء)** أي صفة قائمة به حقيقة وفي نفس الأمر فحقه أن يسند إلى الصفراء بأن يقال فاقعة كما يقال أصفر فاقع بلا ذكر لون لكنه عدل عنه وأسند إلى اللون بطريق صفة جرت على غير ما هي له **(للملابسة)** أي اللون **(بها)** أي بالصفرة ملابسة المطلق بالمقيد والملابسة في المجاز العقلي عامة لكل ملابسة وكافية فيه اية ملابسة كانت **(فضل تأكيد)** أي زيادة تأكيد إذ أصل التأكيد حاصل بلا ذكر اللون بأن يقال فاقعة وفي كلامه إشارة إلى أن لونها فاعل صفراء ولذا لم يؤنث فاقع لإسناده إلى المذكر مع أن موصوفه مذكر لأنه نعت نحوي لما بعده نعت سببي من قبيل فلانة حسن غلامها ونقل عن أبي البقاء أنه جوز كون لونها مبتدأ وفاقع خبره على أن تكون الجملة صفة لصفراء لكنه لم يرض به لتكلفه ولإخلاله بكون فاقع صفة مؤكدة مع أن فيه مبالغة كما بينه.

قوله: **(كأنه قيل صفراء شديد الصفرة صفرتها)** وفيه دفع توهم أن يقال بأن العام لا دلالة له على الخاص لأن لون الصفرة في نفس الأمر هو الصفرة لا لأن المراد باللون هنا الصفرة بل أريد بلون الصفرة الصفرة ولا محذور فيه وبهذا الاعتبار جعل من قبيل جد جده ولا ريب في إفادته المبالغة كأنه يقول إن صفرتها في الكمال بحيث سرت إلى جميع صفاتها وسرت إلى الصفرة أيضاً كما أن جد جده يفيد المبالغة بأن يقال إن جده وسعيه بلغ في الكمال إلى حيث سرى إلى جميع صفات المجد حتى سرى الجد إلى نفسه فجد واجتهد ذلك الجد.

به كون فاقع مؤكد الصفراء محل نظر لأن التوكيد يكون بتكرير المعنى الأول والفقوع مع الصفرة ليس فيه ذلك فالوجه أن يكون هو من باب وصف شيء بصفة بعد وصفه بصفة أخرى قريبة المعنى منها والثانية ابلغ من الأولى فهذا من باب الترقي في الصفات مثل عالم نحرير وشجاع باسل وأحمر ناصع فالمراد التأكيد بما فيه من معنى الصفرة ومعنى الخلوص وصف زائد فهو مثل أسود حالك من حلك الشعر إذا اشتد سواده والحلوكة شدة السواد ومنه احلولك الليل إذا اشتد ظلامه.

قوله: وفي إسناده إلى اللون الخ فهذا من باب وصف ملابس الشيء بوصف الشيء مبالغة فيه جد جده وشعره شاعر ونهاره صائم وعيشه راضٍ.

قوله: كأنه قيل شديد الصفرة صفرتها يريد أن اللون هنا هو اللون المخصوص المراد به الصفرة ومعنى الفاقع شديد الصفرة فمعنى فاقع لونها شديد الصفرة صفرتها وفي الكشاف الفائدة في ذكر اللون التوكيد لأن اللون اسم للهيئة وهي الصفرة فكأنه قيل شديدة الصفرة صفرتها من قولك جد جده وجنونك مجنون.

قوله: (**وعن الحسن**) أي البصري (**سوداء**) معنى صفراء (**شديدة السواد**) معنى فاقع لونها (**وبه فسر قوله تعالى ﴿جمالات صفر﴾**) [المرسلات: ٣٣] تقديم الجار المشعر بالحصر لعله حكاية لتفسير من حصره فيه وإلا فلا حصر قال المص هناك فإن الشرار لما فيه من النارية يكون أصفر وقيل سود فإن سواد الإبل يضرب إلى الصفرة فقدم تفسيرها بالصفرة على تفسيرها بالسواد فأين يصح الحصر فعلم منه أنها صفة لشرار لا صفة الدخان وأجيب عنه بأن الصفرة وإن إستعملتها العرب نادراً في هذا المعنى كما أطلقوا الأسود على الأخضر لكنه في الإبل خاصة كقوله ﴿جمالات صفر﴾ [المرسلات: ٣٣] لأن سواد الإبل تشوبه صفرة وتأكيده بالفقوع ينافيه.

قوله: (**قال الأعشى**) استشهاد على ما ذكر أي قال في مدح قيس.

قوله:

تلك خيلي منه وتلك ركابي هن صفر أولادها كالزبيب

فتلك مبتدأ خيلي خبره ومنه حال عاملها اسم الإشارة كما في قوله تعالى: ﴿وهذا بعلي شيخاً﴾ [هود: ٧٢] وضمير منه راجع إلى الممدوح وهو قيس بن معدي كرب وتلك ركابي الركاب الإبل التي يسار عليها لا واحد له من لفظه وإنما يعبر عن واحده بالراحلة كالنسوة والمرأة فإن النسوة جمع لا واحد له من لفظه وإنما يعبر عن واحده بالمرأة فاختصاص الركاب بالإبل باعتبار الغلبة لا باعتبار أصل وضعها فشراح الكشاف أرادوا بالاختصاص باعتبار الغلبة فلا إشكال عليهم بعدم اختصاصها بأصل الوضع قوله هن صفر أي سود أولادها فاعل الصفة وهي مع معه خبرهن كالزبيب في السواد اعترض صاحب الكشف على الاستشهاد به بوجهين الأول أن الزبيب الغالب عند العرب هو الطائفي وهو إلى الصفرة أقرب منه إلى الحمرة والثاني لم لا يجوز أن يراد بهن صفر وأولادها سود كالزبيب وأجاب المحقق التفتازاني عن الأول بأن تشبيه الشيء بالزبيب صار علماً في الوصف بالسواد وكون بعض أفراده أصفر أو أحمر لا يدفع ذلك وأنت خبير بأن صاحب الكشاف بعدما قال إن الزبيب الغالب الخ كيف يقال له إن تشبيه الشيء بالزبيب علم بالوصف بالسواد الخ فله أن يقول إن تشبيه الشيء بالزبيب علم في الوصف بالصفرة أو الحمرة إذ العبرة للغالب والغالب عند العرب هو الزبيب الطائفي وكون بعض أفراده أسود لا يقدح ذلك ولو أراد التشبيه في هذا الزمان أو التشبيه عندما سوى العرب فلا يضره وأجاب عن الثاني بأن الظاهر من العبارة كون أولادها فاعلاً لصفر وأما كون هن صفر جملة وأولادها كالزبيب جملة أخرى فبعيد لا يتبادر إلى الفهم السليم إذ لو كان القصد إلى هذا المعنى لم يكن بد من إيراد حرف الجمع ولا يخفى عليك أن صاحب الكشاف لم يدع أن ما ذهب إليه هو المتبادر الأقرب بل منع عدم جواز ذلك مع كونه خلاف الظاهر فالرد بأنه بعيد غير

قوله: وبه فسر أي وبالسوداء فسر صفر في قوله تعالى ﴿جمالة صفر﴾ [المرسلات: ٣٣] أي سود.

سديد بل لا بد من بيان مانع يمنعه ويدفعه قوله إذ لو كان القصد إلى هذا المعنى الخ لا يدفع ذلك إذا إيراد الجملة بعد جملة بلا إيراد حرف الجمع شائع في كلام الفصحاء لنكتة كالتنبيه على استقلال مضمونها غير تابع لآخر[١] ونحو ذلك فاعتراض المدقق قوي والجواب عنه ضعيف.

قوله: (**ولعله**) أي سبحانه وتعالى (**عبر بالصفرة عن السواد**) مع أنها غير موضوعة (**لأنها**) أي الصفرة (**من مقدماته**) إذ الأكثر في النبات والثمار أنها تسود بعد اصفرارها فيكون إطلاق الأصفر على الأسود مجازاً باعتبار ما كان والقول لأنها من مقدماته وصائرة بالآخر إليه فيكون مجازاً باعتبار ما يؤول إليه ضعيف لأن المقدمة شائع في معنى ما ذكرناه.

قوله: (**أو لأن سواد الإبل تعلوه صفرة**) وسواد البقر كذلك ولا بد من ملاحظته إذ الكلام فيه قيل فيكون من ذكر الحال وإرادة المحل ولك أن تقول إنه لما كان سواد الإبل تعلوه صفرة فالقول بأن لون الإبل أصفر يشوبه سواد أولى من عكسه فتدبر انتهى كلام الحسن البصري[٢].

قوله: (**وفيه نظر لأن الصفرة**) هذا اعتراض عليه من طرف المص وحاصله أن الصفرة وإن استعملت بمعنى أسود مجازاً إلا أنه لا تؤكد الصفرة (**بهذا المعنى لا تؤكد بالفقوع**) فإنه مختص بالصفرة الحقيقية وهذا مراده ولا يخفى ما فيه إذ ما في القاموس من أن كل ناصح اللون فاقع من بياض وغيره يشعر بعدم اختصاصه بالصفرة ولو سلم ذلك فلم لا يجوز أن يكون الفقوع مجازاً عن النصوح مطلقاً ثم يكون مجازاً عن خلوص السواد فيكون مجازاً بمرتبتين كما في قوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً﴾ [آل عمران: ١٠٣] الآية ولا يقاومه ما في القاموس قول الراغب السواد يقال فيه حالك ويقال فاقع وكذا قول

قوله: لأن الصفرة بهذا المعنى أي بمعنى السواد لا يؤكد بالفقوع الذي هو خلوص الصفرة فكما لا يجوز أن يقال سوداء فاقع لونها كذلك لا يجوز صفراء فاقع لونها ذلك المعنى وكذلك يدفعه قوله ﴿تسر الناظرين﴾ [البقرة: ٦٩] فإن السواد لا يسري لما روي إياكم وهذه النعال السود فإنها تورث الهم وأجيب عنه بأن من فسر الصفرة بالسواد فسر الفقوع بشدة السواد وإليه أشار بقول الحسن سوداء شديدة السواد ورد هذا الجواب بأنه إنما يتم لو ثبت استعمال الفقوع في شدة السواد كما ثبت استعمال الصفرة في السواد وأجاب بعضهم بأن نفس السؤال ليس بوارد لأنه ترشيح أقول القول بالترشيح إنما يكون في المجاز أو التشبيه واستعمال الصفرة في السواد على وجه الحقيقة من باب استعمال اللفظ المشترك في أحد معنيه لا على وجه المجاز والتشبيه.

---

(١) وأيضاً إذا جعلت الجملة صفة لصفر سببية لا يتأتى فيه الواو ولا مانع منه.

(٢) ويحتمل أن يكون استعارة شبه خلوص السواد بخلوص الصفرة في مطلق الخلوص واستعمل لفظ الفاقع الموضوع لخلوص الصفرة في خلوص السواد.

القرطبي الفقوع وصف مختص بالصفرة ولا يوصف السواد به قيل فإذا صرح أهل اللغة بعدم الاستعمال لم يصح التجوز أيضاً بل يكون وجود العلاقة ههنا كوجودها بين الشبكة والصيد انتهى إن أراد أن أهل اللغة برمتهم صرحوا بعدم الاستعمال فقد عرفت أن صاحب القاموس صرح بأن كل ناصح اللون فاقع وإن أراد أن بعضهم صرحوا به فلا يفيد وأيضاً السواد البصيصي يورث السرور وهو سواد تعلوه صفرة كما اختاره صاحب الكشاف[١] وتبعه النحرير التفتازاني وأيضاً السواد الشديد مما يتعجب منه في بعض المحل ويحصل السرور به ولهذا وقع في الأشعار مدح المحبوب به قال وفاحماً ومرسنا مسرجاً أي شعر أسود كالفحم ولو لم يحصل السرور به لما مدحوا به فظهر من مجموع التقرير أن ما اختاره الإمام الحسن البصري له وجه وجيه وإن كان ما اختاره الجمهور أولى وأن تقليد الجمهور في مثل هذا ليس بلازم على أهل البصيرة.

قوله: (أي تعجبهم) أي أن تسر الناظرين مجاز عن الإعجاب للزومه للسرور قال الراغب إنه على التوسع من حيث إن الإعجاب بالشيء والسرور به كثيراً ما يجتمعان.

قوله: (والسرور أصله) قيده بالأصل لما فسره هنا بالإعجاب **(لذة في القلب)** واللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم فالملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للقوة الذائقة واستماع النغمات الطيبة المناسبة للقوة السامعة والجاه والرفعة والتغلب للقوة الغضبية وكإدراك حقائق الأشياء وأحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وغير ذلك من هذا يظهر لطف قيد اللذة في القلب لأنه احتراز عن اللذة في القوة الذائقة والسامعة والباصرة وغير ذلك **(عند حصول النفع)** ودفع الضرر داخل في النفع إذ دفع الشر والضر نفع تام فالتعريف غير ناقص.

قوله: (أو توقعه) عطف على حصول النفع **(من السر)** بالكسر وإنما حكم بأن السرور مأخوذ من السر[٢] لأنه انشراح في الصدر مستبطن فيه فمبدأه كالسر وجه عدم إرادة المعنى الحقيقي هنا هو أن المعنى الحقيقي لذة أي التذاذ وانشراح يحصل في القلب فقط من غير حصول أثره في الظاهر وأما الحبور ما يرى حبره أي أثره في ظاهر البشرة فالسرور والحبور محمودان وأما الفرح فما يكون بطراً وكبراً فلذلك كثيراً ما يذم قال الله تعالى: ﴿إن الله لا يحب الفرحين﴾ [القصص: ٧٦] فلما كان السرور أمراً قلبياً لا يظهر أثره في الظاهر والمقصود هنا ما ظهر من الناظرين حمله المصنف على الإعجاب وبهذا ظهر وجه كون السرور مأخوذاً من السر بالكسر وقد يستعمل السرور في موضع الحبور والفرح وبالجملة فهذه الثلاثة متقاربة وقد يفرق بينها كما عرفت وقد يستعمل كل منها في موضع الآخر قال في سورة

---

(١) كالثوب لا سيما الثوب المصنوع من الصوف والسمور والبقرة السواد شديد السوداء أكثر التعجب للناظر لمعاينة من البقرة الصفراء ولعل لهذا اختاره الحسن البصري كما يشهد الاستقراء عليه.

(٢) قيل وأما نفس السرور فانشراح مستبطن في الصدر فالأصل حينئذٍ بمعنى المبدأ وأما إذا أريد به احتراز عن المعنى المجازي له فهو بمعنى الحقيقة.

البقرة والبشارة الخبر السار فإنه يظهر أثر السرور في البشرة فأثبت ظهور الأثر في السرور.

قوله تعالى: ﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ﴿٧٠﴾﴾

قوله: (**تكرير للسؤال الأول**) أي تكرير له من حيث إنه سؤال عن حالها وصفتها أو سؤال عن جنسه بالتأويل لكنه ليس بتكرير محض للتأكيد بل فيه أمر زائد على الأول وهو طلب لزيادة البيان وسؤال عن البقرة الموصوفة[1] بالوصف الأول ولهذا قال (**واستكشاف زائد**) يؤيد ما ذكر وقوع هذا السؤال بعد السؤال عن لونها والجواب عنه لكن لو قال هذا استكشاف زائد ولم يتعرض لتكرير الأول إذ الزائد على الشيء مغاير له فكيف يكون تكريراً وفي قوله استكشاف إشارة إلى أن غرضهم ليس رد الجواب الأول بأنه غير مطابق وأن السؤال باق على حاله بل لطلب الكشف الزائد على ما بين قولهم إن البقرة تشابه علينا صريح في ذلك.

قوله: (**اعتذار عنه**) ولذا أكدوا الكلام بتأكيدات إيراد إن وجعلت الجملة اسمية والخبر جملة فعلية ماضوية وباب التفاعل على قراءة.

قوله: (**أي أن البقر الموصوف بالتعوين والصفرة**) قوله (**كثير فاشتبه علينا**) يشعر بأن سؤالهم بما سؤال عن وصفها فلم يحسن هنا اعتبار النكتة المذكورة لظهور كون الشبهة في الأوصاف ولم يحسن هنا أن يقال كأنهم لم يعرفوا حقيقة البقرة فسألوا عنها والقول بأنه كأنه لم تزل شبهتهم في حقيقتها بذكر وصفي العون والصفر لجواز أن يتصف بهما حيوان خارج عن جنس البقر فأعادوا السؤال بما ضعيف فإن قولهم إن البقرة تشابه يأبى عن الجواز المذكور فإن كون المراد بما يتصف بالعون والصفر خارجاً عن جنس البقر ينافي قولهم إن البقر الموصوف بالتعوين والصفر كثير وقوله كثير مستفاد من قولهم تشابه علينا نقل عن الواحدي أنه قال البقر جمع بقرة أي اسم جنس جمعي يفرق بينه وبين واحدة بالتاء ومثله يجوز تذكيره وتأنيثه نحو نخل منقعر والنخل قال النحرير في التلويح إن فعلاً ليس من أبنية الجمع فلا ينبغي أن يشك في أنه جمع كنمر وركب وأنه ليس بجمع كنسب ورتب فالبقر اسم جنس فيجوز تذكيره ولذا قيل إن البقر تشابه (**وقرىء أن الباقر**) قارئه الإمام محمد باقر على ما في الكشاف وقرىء تشابه بالتذكير مع الباقر مع أنه اسم لجماعة البقر حملاً على لفظه إذ الباقر مذكر قيل (**وهو اسم لجماعة البقر**) بل مع رعاتها كما ذكره الجوهري والباقر اسم جمع يطلق على الثلاثة فصاعداً قيل البقر اسم جنس وجمعه (**والأباقر**) والبقرة تقع على الذكر والأنثى والتاء للوحدة وجمعه بقرات (**والبواقر**) جمع بيقور وهو البقر.

قوله: اعتذار عنه أي عن تكرير السؤال وتشديدهم في ذلك.

---

(١) وما سبق سؤال عن مطلق البقرة.

قوله: (**ويتشابه بالياء**) وإدغامها في الشين على التذكير والتأنيث تارة (**والتاء**) أي تارة أخرى على الأصل التذكير بالنظر إلى لفظ البقر والباقر والتأنيث بالنظر إلى المعنى الجنسي أو الجمع أو مع الأباقر والبواقر وسيأتي رواية تشابهت بالماضي المؤنث حين كون القراءة الأباقر أو البواقر.

قوله: (**وتشابه بطرح التاء**) إذ الأصل تتشابه بالتاءين حذف إحدى التاءين كحذفها في تلظى (**وإدغامها في الشين على التذكير**) يعني يشابه والأصل يتشابه (**والتأنيث**) أي تشابه والأصل تتشابه بالتاءين ولم يطرح إحدى التاءين بل أدغمت في الشين فصار تشابه هذا على صيغة المضارع.

قوله: (**وتشابهت**) أي قرىء تشابهت ماضياً (**مخففاً**) أي بتخفيف الشين وهو ظاهر لأنه ماض من باب تفاعل والتأنيث لما ذكرنا في تأنيث المضارع أي بالنظر إلى المعنى الجنسي أو الجمع أو مع الأباقر والبواقر (**ومشدداً**) أي بتشديد الشين ولا يظهر له وجه لأن التاء واحدة واعتذر عنه بعضهم بأنه قد جاء في بعض الزيادة التاء في أول ماضي تفاعل وتفعل وبأنه في أصله اشابهت سقطت الهمزة عند الوصل بقوله والكل تكلف بل تعسف ولهذا قال الإمام السجاوندي قراءة ابن أبي إسحاق ولا وجه له وقال أبو حاتم هو غلط لأن التاء في هذا الباب لم تدغم إلا في المضارعة.

قوله: (**وتشبه بمعنى تتشبه**) أي وقرىء تشبه بإظهار إحدى التاءين وإدغام الأخرى في الشين فيكون الشين والباء مشددتين على صيغة المؤنث من المضارع المعلوم.

قوله: (**ويشبه بالتذكير**) وتشديد الشين والباء على صيغة المضارع المعلوم.

قوله: (**ومتشابه**)[1] والتذكير باعتبار لفظ البقر (**ومتشابهة ومتشبه ومتشبهة**) والتأنيث بالنظر إلى المعنى الجنسي أو الجمع أو مع الأباقر والبواقر كما مر.

قوله: وتشابه بطرح التاء وإدغامها وتشابه على لفظ المضارع قيل في قوله وقرىء تشابه بيان قراءتين إحداهما بحذف التاء والتخفيف على أنه مضارع تفاعل حذفت إحدى التاءين والثانية بإدغام التاء في الشين فقوله بطرح التاء وإدغامها لف ونشر فإنه لما كانت صورة تشابه في قوله وقرىء تشابه قابلة للقراءة بالتخفيف والتشديد كانت كان قيل وقرىء وتشابه وتشابه بطرح التاء وإدغامها فمن ذلك جاء معنى اللف والنشر وإلا فالمقروء في تشابه في قوله وقرىء وتشابه إن كان مشدداً لا يصح قوله بطرح التاء وإن كان مخففاً لا يصح قوله وإدغامها.

قوله: وعلى التذكير والتأنيث طرح التاء في صورة التأنيث ظاهر لاجتماع المثلين الشاق على اللسان وأما في صورة التذكير فمشكل وجهه وكذلك قراءة تشابهت مشدداً فإنه ليس في زنة الأفعال فعل ماضٍ على تفاعل بتشديد الفاء.

---

(١) كأنهم قالوا إن الشبهة في وصف البقرة التي أمرنا بذبحها قد غلبت علينا بحيث لا نتمالك أنفسنا حتى الجأت إلى السؤال ثانياً فاعتذر في ذلك.

قوله: (إلى المراد ذبحها) أي البقر وراعى جانب التأنيث فجعل الضمير مؤنثاً وذبحها فاعل المراد **(أو إلى القاتل)** والأول مقتضى السوق والثاني لازمه.

قوله: (وفي الحديث لو لم يستثنوا لما بينت لهم الآخر الأبد)(١) والمعنى لو لم يقولوا إن شاء الله لما بينت البقرة المأمورون بذبحها لتشديدهم على أنفسهم ولم يعرفوا القاتل فيقع التشاجر والتباغض إلى الأبد الذي هو آخر الأوقات وإلى قيام الساعات فلفظ الأبد كناية عن المبالغة في التأبيد ويسمى لفظ إن شاء الله استثناء لصرفه الكلام عن الجزم والثبوت في الحال لأنه تعليق ذلك الكلام وحصول مضمونه بالمشيئة لا يعلمها إلا الله ولهذا لو قال لعبده أنت حر إن شاء الله تعالى لا يعتق ومثل إني فاعل ذلك غداً إن شاء الله فيه صرف عن الثبوت في الحال أيضاً من حيث التعليق بما لا يعلمه إلا الله وهو المشيئة فلا غبار في الكلام قال في سورة النون وإنما سمي استثناء لما فيه من الإخراج غير أن المخرج به خلاف المذكور والمذكور والمخرج بـ«إلاّ» عينه فتكون علاقته المشابهة بالاستثناء في مجرد الصرف وليس إطلاق الاستثناء على أن إن شاء الله اصطلاح الفقهاء فقط لأنه ورد في الحديث كما مر وفي القرآن في قوله تعالى: ﴿إذ أقسموا ليصرمنها مصبحين ولا يستثنون﴾ [القلم: ١٧، ١٨] الآية قال في الكشاف لا يقولون إن شاء الله.

قوله: (واحتج به أصحابنا على أن الحوادث بإرادة الله سبحانه وتعالى) وجهه أن الاهتداء علق بمشيئة الله تعالى فلا يقع بدونها ولا قائل بالفصل فعلم أن جميع الحوادث على أن اللام في الحوادث للاستغراق بإرادة الله تعالى والمشيئة والإرادة بمعنى واحد وقد علم في موضعه أن ما قصه الله تعالى في كلامه المجيد من غير نكير فهو حجة كقول

قوله: إلى المراد ذبحها ضمير المؤنث في ذبحها عائد إلى اللام في المراد لأنه في الصفات بمعنى الذي والتي أي لمهتدون إلى البقرة التي أريد ذبحها.

قوله: لو لم يستثنوا الخ أي لو لم يقولوا إن شاء الله لما بينت لهم أبداً وإضافة آخر إلى الأبد في قوله عليه الصلاة والسلام آخر الأبد بيانية أي إلى الأبد الذي هو آخر الأوقات وقال بعضهم آخر الأبد كناية عن المبالغة في التأبيد وإنما سمي لفظ إن شاء الله بالاستثناء لما فيه من الإخراج غير أن المخرج به خلاف المذكور والمخرج بـ«إلاّ» عينة على ما قاله المصنف رحمه الله في سورة ن في تفسير قوله تعالى: ﴿ولا يستثنون﴾ [القلم: ١٨] وهذا هو الصواب في وجه التسمية لا ما قيل من أنه سمي استثناء لصرفه الكلام عن الجزم وعن الثبوت في الحال من حيث التعليق مما لا يعلمه إلا الله.

قوله: واحتج به أصحابنا على أن الحوادث بإرادة الله تعالى فإن الآية دلت على الذبح لا يقع لما لم يشأ الله ذلك.

---

(١) قال العراقي لم أقف عليه وقال السيوطي أخرجه بهذا اللفظ ابن جرير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما مرفوعاً معضلاً كذا قيل والمعضل في اصطلاح أهل الحديث ما يكون المتروك فيه من الرواة رجلين وأكثر.

الأصولي شرع من قبلنا شرع لنا إذا قصه الله ورسوله بلا نكير والقول بأن دلالته على أن مراده تعالى واقع وأما على أن الواقع ليس إلا مراده به فلا دلالة له ضعيف فإن دلالته على الثاني لأن معناه كما عرفت أن الاهتداء علق بمشيئة الله تعالى فلا يقع بدونها وحاصله أن ما لم يشأ الله تعالى لم يكن وعكس نقيضه أن ما كان ووقع ليس إلا مراده[1] كما حققوه في قوله عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فعلم من هذا البيان أن هذا النظم كما دل على أن الحوادث كلها بإرادة الله تعالى دل أيضاً على أن ما أراده تعالى واقع البتة وفي هذين المسألتين ينازعنا أهل الاعتزال والآية حجة عليهم بقي أن الاهتداء مصدر غير موجود في الخارج فما معنى إرادة تعلق الإرادة به والجواب أن المراد به الحاصل بالمصدر وهو موجود في الخارج وما ليس بموجود المعنى المصدر النسبي وهو ليس بمراد.

قوله: **(وأن الأمر قد ينفك عن الإرادة)** ووجهه أنه أمرهم بذبحها ثم ارتضى عنهم تعليق الاهتداء لذبحها إلى معرفة البقرة المؤدية إلى معرفة القاتل فلو كانت عينه لم يرتضه بعد وقوع الأمر فدل انفكاكها عنه وهذا معنى قوله **(وإلا لم يكن للشرط بعد الأمر معنى)** أراد بالشرط التعليق بمشيئته تعالى وقد حقق هذا المرام في علم الكلام.

قوله: **(والمعتزلة والكرامية)** عطف على فاعل احتج والكرامية بكسر الكاف وتخفيف الياء أصحاب محمد بن الكرام وقد سبق في بحث الإيمان بيانهم **(على حدوث الإرادة)** أي على حدوث نفس الإرادة وجهه احتجاجهم هو أن يقتضي الحدوث لأنه علق حصول

قوله: وإن الأمر قد ينفك عن الإرادة لدلالة الآية على أنا لا نذبح البقرة المأمور بذبحها إن لم يتعلق به مشيئة الله تعالى بعد الأمر به.

قوله: وإلا لم يكن للشرط بعد الأمر معنى أي وإن لم يكن الأمر منفكاً عن الإرادة بل كان كل ما أمر الله به مقروناً بإرادة الله تعالى ومشيئته كان الأمر بالذبح ههنا مقروناً بمشيئة الله تعالى وإرادته فلا معنى للشرط بالمشيئة بعد الأمر بالذبح إذ لا معنى لأن يقال شاء الله أن تذبح بقرة وأمرنا به وأن نذبحها إن شاء الله ولا نذبح إن لم يشأ.

قوله: والمعتزلة والكرامية عطف على أصحابنا أي واحتجت المعتزلة والكرامية بهذه الآية وهي وإنا إن شاء الله على حدوث إرادة الله تعالى وجه استدلالهم لأن المشيئة بمعنى الإرادة فمعنى إن شاء الله إن وجدت مشيئة الله وحدثت فإن كلمة إن للتعليق في الاستقبال فدلت على أن المشيئة لم تحصل بعد وأجيب بأن المعنى إن تعلق به مشيئة الله الأزلية والحادث هو تعلق المشيئة لا المشيئة وهذا هو معنى قوله التعليق باعتبار التعلق.

---

(١) وقيل آخر الأبد إلى آخر الدهر إذ صرح الجوهري في الصحاح بأن الأبد الدهر ووافقه الإمام المطرزي في المغرب وابن الأثير في النهاية ثم قال إنما ذكره النحرير مشكل لأن الأبد بمعنى آخر الأوقات لم يقل به أحد من أئمة اللغة وجعل الأبد بمعنى الدهر مجازاً عن آخر اجزائه غير موجه إذ لا قرينة صارفة عن الحقيقة انتهى قوله لم يقل به أحد مشكل إذ الاستقراء التام مشكل والناقص غير مفيد ولعل النحرير اطلع عليه وأن معنى ما اختاره هنا واضح.

الاهتداء بالمشيئة فلما لم يكن الاهتداء أزلياً وجب أن لا تكون مشيئته أيضاً أزلية.

قوله: (وأجيب بأن التعليق باعتبار التعلق) وحاصل الجواب أن اللازم حدوث التعلق لا نفس الصفة[1] القائمة بذاته تعالى أزلاً وأبداً وحصول المرادات إنما هو بتعليقها بها لا بنفسها والكلام في هذه المسألة على وجه لا يزيد عليه محله علم الكلام.

قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ وَلَا تَسْقِى ٱلْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَّا شِيَةَ فِيهَا ۚ قَالُوا۟ ٱلْـَٔـٰنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ ۚ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٧١﴾﴾

قوله: (أي لم تذلل للكراب) بكسر الكاف إثارة الأرض للحرث **(وسقي الحرث)** أي لم تذلل له أيضاً لم تذلل من الذل بالضم ضد العزة وأما كونه من الذل بكسر الذال بمعنى الانقياد ضد الصعوبة فلا يناسب هنا).

قوله: (ولا ذلول صفة لبقرة بمعنى غير ذلول ولا الثانية مزيدة لتأكيد الأولى) فتكون لا بمعنى غير قال السخاوي إنه اسم أعطى إعرابه لما بعده لكونها في صورة الحرف وذهب غيره إلى أنه حرفاً ونظيره إلا بمعنى غير كقوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢] ولا نزاع في كونها حرفاً وسره أن مناط الاسمية وأخويها المعنى الموضوع له لا المعنى المجازي ويخدشه أن الاعتبار للمعاني فإذا كان المعنى حاصلاً في نفسه لا في غيره يكون اسماً لا محالة ألا يرى أن الضمير مع كونه موضوعاً لمعنى الاسمية حكموا على حرفيتها حين كونه فصلاً وكلام السخاوي ليس ببعيد فتدبر فإن العقل يتحير حيث نازعوا في مثل هذا تارة واتفقوا على بقاء حرفيتها أخرى ولم يبينوا وجهه ويمكن أن يقال إن الحرف الذي قد يكون بمعنى الاسم إن اعتبر وضعه لذلك المعنى الاسمي فهو اسم فيكون مشتركاً لفظياً بين الحرف والاسم ولا ضير فيه كلفظة عن ومن والكاف تكون حرفاً واسماً وإن لم يعتبر وضع ذلك الحرف لهذا المعنى الاسمي بقي على حرفيته فإن الاعتبار كما عرفت للمعنى الموضوع له فلا تغفل وأما لا الثانية فحرف زيدت لتأكيد معنى النفي يفيد نفي كل واحد منهما ولا يبقى احتمال نفي المجموع من حيث المجموع فإنه ينتظم بنفي واحد منهما وهو ليس بمقصود وإفادتها التأكيد لا ينافي الحكم بكونها مزيدة فإن أصل المعنى يتم بدونها وهذا معنى الزيادة في مثل هذا والقول بأن إفادة التصريح بعموم النفي وسد باب حمل اللفظ على نفي الاجتماع ينافي الزيادة سخيف لأن معنى الزيادة كما عرفته أن يتم المعنى بدونها واحتمال نفي الاجتماع احتمال عقلي جيء بالتأكيد لدفعه وتصريح عموم النفي المتبادر من لفظه إذ النفي في الحقيقة متوجه إلى المصدر المنكر الدال عليه

قوله: ولا الثانية مزيدة إذ يكفي أن يقال وتسقي الحرث فهذه مؤكدة للأولى.

---

(١) أي ليس المعنى إن وجدت المشيئة إذ لا يحصل المراد بوجودها ما لم تتعلق وهو بديهي بل المعنى أوجد تعلق المشيئة.

الفعل فيفيد عموم النفي وقولهم سميت لا المذكرة للنفي يؤيد ما ذكرناه وأما جعل النحرير التفتازاني لا المذكرة للنفي مقابلة للا المزيدة لكون لا مزيدة محضة لا تفيد معنى ما وإنما زيدت لتحسين اللفظ أو لرعاية الوزن وغير ذلك من المحسنات اللفظية وكونها مزيدة مفيدة لمعنى ما يتم المعنى الأصلي[1] بدونه فلا إشكال أصلاً.

قوله: (والفعلان صفتا ذلول) ولما كان الأصل في الصفة مفرداً وأن ما وقع صفة من الجملة في تأويل المفرد قال **(كأنه قيل لا ذلول مثيرة وساقية)** وجه صيغة كأنه واضح كان فيه رداً لما في الكواشي من أن تثير حال من بقرة لأنها نكرة موصوفة بلا ذلول أو من الضمير في ذلول قيل ثم إن وصف ذلول بناء على ما ارتضاه بعض النحاة من أن الصفة يجوز وصفها كما صرح به السمين فلا يرد ما قيل إن ذلولاً من صيغة الصفة فيمتنع أن تقع موصوفاً وتثير من الإثارة وهي قلب الأرض للزراعة من آثرته إذا هيجته والحرث الأرض المهيأة للزرع أو المراد نفس الزرع قال القرطبي قال الحسن كانت تلك البقرة وحشية ولهذا وصفها الله تعالى بأنها لا تثير الخ. ولم يلتفت إليه الشيخان كما سيجيء ثم لا مفهوم لهذه الصفة إذ ذل البقرة إنما هو بأحد هذين الأمرين أو بمجموعهما لا غير فحاصل المعنى أنها بقرة لا ذلول أصلاً إذ الركوب ليس من شأنها وحمل الأثقال مستفاد نفيه بطريق الدلالة أو الإشارة فتأمل.

قوله: (وقرىء لا ذلول بالفتح) في الكشاف وقرأ أبو عبد الرحمن السلمي التابعي لا ذلول بمعنى لا ذلول هناك وإليه أشار المصنف بقوله **(أي حيث هي)** على أن لا للتبرئة والخبر محذوف تقدير لا ذلول ثمة كما في اللباب أي لا ذلول في مكان من الأمكنة وقيل لا ذلول بالفتح على أن لا لنفي الجنس والخبر محذوف والجملة صفة ذلول أي جملة تثير صفته لا حال ولا خبر ويكون الكلام كناية عن نفي الذل عنه كما أن قولك الذلول من حيث هو كناية عن إثباته له الذل بالضم ضد العز وبالكسر ضد الصعوبة والذليل من الأول

قوله: كأنه قيل لا ذلول مثيرة وساقية والأوفق أن يقول ولا ساقية.

قوله: أي حيث هي أي لا ذلول في مكان وجدت هي فيه فيكون نفياً لذل تلك البقرة على طريق الكناية فإنه لو كانت موصوفة بالذل لكانت الذلول موجودة حيث وجدت تلك البقرة لكن لا ذلول هناك فلا توصف البقرة بالذل فنفي اللازم لينتفي الملزوم على الكناية كما يقال في الاثبات مجلس فلان مظنة الجود والكرم وهو كناية عن ثبوت الجود والكرم له لأنه إذا ثبت الجود في فلان يكون موضعه موضع الجود فأثبت اللازم اثباتاً للملزوم.

---

(١) قال العارف الجامي ومعنى كون الحروف زائدة أن أصل المعنى بدونها لا يختل لا أنها لا فائدة لها أصلاً فإن لها فائدة في كلام العرب إما معنوية كتأكيد المعنى كما في من الاستغراقية والباء في خبر ليس وأما الفائدة اللفظية كتزيين اللفظ أو كون اللفظ مهيأ لاستقامة وزن الشعر والحسن والسجع وغير ذلك انتهى وبهذا علم الفرق بين لا المذكرة ولا المزيدة المحضة ومقابلاً ههنا بالوجه الذي ذكرنا في أصل الحاشية.

والذلول من الثاني وهو نفي لأن توصف بالذل لأن الذلول لو كان في مكان البقرة كانت البقرة موصوفة به ضرورة اقتضاء الصفة للموصوف فلما لم يكن في مكانها لم تكن موصوفة به فهذا نحو قولهم فلان مظنة الجود والكرم.

قوله: (كقولك مررت برجل لا بخيل ولا جبان أي حيث هو وتسقى من أسقى) الظاهر أن المراد مكانه الحقيقي فهو كناية عن نفي البخل والجبن عنه لأنه انتقال من انتفاء اللازم إلى انتفاء الملزوم وإن أريد أعم من المكان الحقيقي كان كناية عن كمال جوده وشجاعته بأنه إذا لم يكن في بلد أو قرية هو فيه بخيل ولا جبان لكثرة كرمه وشجاعته كان هو في كمال الجود والشجاعة وكان نظيراً للآية في حذف خبر لا لنفي الجنس وكون ذلك الخبر ظرف مكان وأن المقصود الأصلي المعنى الكنوي وإن كان طريق الانتقال مختلفاً كذا قيل فقول البعض إنه ليس من قبيل الآية ليس بشيء قوله وتسقى أي وقرىء تسقى بضم التاء من أسقى بمعنى سقى فهمزة الأفعال لا للتعدية بل للمبالغة في النفي.

قوله: (سلمها الله تعالى من العيوب) فهذا أبلغ من سالمة **(أو أهلها)** أي سلمها **(من العمل)** آخره لأن الأول هو المتبادر المتعارف ولأنه حينئذٍ كالتأكيد لما قبله بخلاف الأول والتأسيس خير من التأكيد وأما كونه تعميماً بعد التخصيص فلا يحسن هنا لما عرفت من أن عبارة النص تدل على أن البقرة لا تثير الأرض ولا تسقي الحرث وبدلالته أو بإشارته تدل على نفي سائر الأعمال عنها إذ السوق يقتضيه والمدح يوجبه وإلا فما وجه التخصيص بنفيهما.

قوله: (أو أخلص لونها من سلم له كذا إذا أخلص له) أي جعله الله تعالى خالصاً لونها أي لم يخلط صفرتها أو سوادها شيء من الألوان فعلى هذا يكون قوله ﴿لاشية﴾ [البقرة: ٧١] للتأكيد والخبر للتأسيس فظهر ضعفه وأيضاً السلامة شائعة في الخلاص عن العيب ولو حمل على غيره لم يفهم سلامة البقرة عن العيوب وهو مقصود بل مطلوب أصلي إذ السلامة عن العيوب الظاهرة كالعمى وكونه أعرج بحيث لا يمشي إلى المنسك وغير ذلك شرط في القربات كما بين في كتاب الأضحية وأما ما عداها فليس بشرط فالتعرض لما عداها والسكوت عنها على ما لزم من الوجهين الأخيرين بعيد غاية البعد

قوله: كقولك مررت برجل لا بخيل ولا جبان معناه مررت برجل لا بخيل ولا جبان في موضع هو فيه وهذا اثبات الجود والشجاعة له على وجه الكناية فإن نفي جنس البخيل والجبان عن موضع فيه الممدوح اثبات جود والشجاعة له إذ لو لم يثبت له ذلك لكان البخيل والجبان موجوداً في موضع هو فيه فلم يصح نفي جنس البخيل والجبان عن ذلك الموضع فنفي جنس البخيل والجبان عن موضع وجد فيه الممدوح لازم لنفي البخل والجبن عن الممدوح ونفيهما عن الممدوح لازم لثبوت الجود والشجاعة له فذكر اللازم وأريد به الملزوم فجاء ابلغ من إثباتهما من أول الأمر.

فاللائق عدم التعرض لهما لانفهامه من السباق[١] والسياق مع عدم كونهما شرطاً غاية الأمر ان فيهما تشديداً.

قوله: (لا لون فيها) فهي صفراء كلها حتى قرنها وظلفها كما صرح به البعض والظاهر أن صفرة قرنها وظلفها المراد بها كونها خلقية وفيه تشديد عظيم جداً منشؤه الغلو في السؤال قطعاً وبهذا يتضح أن الفقوع لا يفيد خلوصها عن لون آخر لأن صفرة قرنها وظلفها لا يفهم إلا بالنفي المذكور دون الفقوع وأيضاً مفاده خلوص الصفرة المتحققة عن ميلها إلى الحمرة والسواد وغير ذلك من الألوان والصفرة المتحققة يجوز أن تكون في بعض أجزائها قوله مصدر أي شيه بوزن عدة مصدر وشيته أي الثوب أشية وشيا وشيا مثل وعدا فحذف فاؤه فصار شية ومنه الواشي للنمام[٢] وإنما قال في الأصل مصدر إذ المراد نفس اللون **(يخالف لون جلدها وهي في الأصل مصدر وشاه وشيا وشية إذ خلط بلونه لون آخر)** لا خلطه بلون آخر قالوا استئناف ولذا ترك العطف الآن منصوب بجئت وهو ظرف زمان يقتضي الحال ويخلص المضارع له عند جمهور النحاة وقال بعضهم هذا هو الغالب وقد جاء حيث لا يمكن أن يكون للحال كقوله تعالى: ﴿فالآن باشروهن﴾ [البقرة: ١٨٧] إذ الأمر نص في الاستقبال كذا في اللباب ولم يبين أن الجمهور ماذا يقول في مثل ﴿فالآن باشروهن﴾ [البقرة: ١٨٧] فمن يستمع الآن وفي مثل قوله تعالى ﴿الآن جئت بالحق﴾ [البقرة: ٧١] حيث جمع مع الماضي وعندهم يقتضي الحال وفي شرح التسهيل الآن معناها القرب مجازاً فيصح مع الماضي والمستقبل انتهى وبهذا يندفع الإشكال بالمرة وأن النزاع لفظي إذ الجمهور لا ينكرون استعمالها مع الماضي أو المستقبل حيث وقعا في التنزيل وإنكارهم كونها حقيقة في هذا الاستعمال والبعض يدعون أنه حقيقة في ذلك كالحال وهو مبني على الفتح وسبب بنائه لتضمنه معنى الإشارة لأن معنى افعل الآن أي هذا الوقت وإليه ذهب الزجاج وقيل لأنه تضمن معنى حرف التعريف وهو الألف واللام كأمس وهذه الألف واللام زائدتان بدليل بنائه ولم يعهد معرف بأل إلا معرباً فلزمت فيه الألف واللام كما لزمت في الذي والتي وهذا ضعيف وإن قاله الفارسي لأن التضمين اختصار فكيف يختصر الشيء ثم يؤتى بمثل لفظه وزعم الفراء[٣] أنه منقول من فعل ماض وأن أصله آن بمعنى حان فدخلت عليه أل زائدة واستصحب بناؤه على الفتح ورد عليه بأن أل لا يدخل على المنقول من فعل ماض والصواب القول الأول وادعى بعضهم إعرابه وهو ضعيف.

قوله: لا لون فيها الخ أي ليس فيها شوب من لون آخر سوى الصفرة فهي صفراء كلها حتى قرنها وظلفها.

---

(١) دفع الإشكال ابن الكمال تجاوز الله عنا وعنه. (٢) لأنه يشيء حديثه أي يزينه ويخلطه بالكذب.

(٣) وعن الفراء قولان آخران أصله أوان فحذفت الألف ثم قلبت الواو ألفاً فعلى هذا ألفه عن واو قد ادخله الراغب في باب أين فيكون ألفه عن ياء كذا في اللباب.

قوله: **(أي بحقيقة وصف البقرة)** أي أن الحق هنا بمعنى الحقيقة لا مقابلة الباطل حتى يشعر بأن ما جئت من قبل كان باطلاً كما قال بعضهم إن قولهم ﴿الآن جئت بالحق﴾ كفر منهم فإن هذا بناء على أن مرادهم بالحق ما يقابل الباطل وليس كذلك بل مرادهم الآن أظهرت حقيقة ما أمرناه فالحق بمعنى الحقيقة وهي من معاني الحق والقرينة عليه سوق كلامهم حيث قالوا ﴿وإنا إن شاء الله لمهتدون﴾ [البقرة: ٧٠] وما قبله أن البقر تشابه علينا فإن هذا اعتذار واستكشاف لا تعنت واعتساف ومع هذه القرينة القوية كنار على علم كيف يحمل الحق على ضد الباطل ويحكم بأنه كفر منهم **(وحققتها لنا)** أي أظهرتها كمال الإظهار بعد إظهار ما فهذا الكلام منهم اعتراف بأن ما جئت يا موسى حق كله لأنه بالوحي الذي لا يشوبه باطل قطعاً والفرق بكمال الظهور وعدمه.

قوله: **(وقرىء الآن بالمد على الاستفهام)** أي على الاستفهام التقريري مجازاً والتقرير ليس بمعنى حمل المتكلم على الإقرار بل للتثبيت والتحقيق فيكون مآله حاصل القراءة بلا مد والفرق أن فيه إشارة إلى استبطائه وانتظارهم له مع إظهار الحبور بالوصول إلى المضمر في الصدور وإلى ذلك أشار بعض الفضلاء وكأنهم ظنوا أن البقرة التي هذه أي إحياء الميت بضربها خاصتها لو كانت لكانت إياها فطلبوا تعيينها إلى أن ظهر أنها هي فلما وافق ظنهم قالوا ﴿الآن جئت بالحق﴾.

قوله: **(والآن بحذف الهمزة)**.

قوله: **(وإلقاء حركتها على اللام)** وهو قياس مطرد وبه قرأ نافع وحمزة باختلاف عنه كذا في اللباب.

قوله: **(فيه اختصار)** أي الفاء فصيحة ومدخولها عطف على محذوف مثل فضرب فانفجرت ولا ينافي كون الفاء فصيحة لكون المراد ظاهراً مثل فانفجرت فإن الاختصار فيه لكون المراد ظاهراً وقد صرحوا بأن الفاء فصيحة فيه على أن الفاء تدل على المحذوف وظهور المراد يدل على تعيين المحذوف فلا إشكال أصلاً وجه اختيار الاختصار هو أنهم لما عين لهم حقيقة البقرة بادروا إلى الامتثال بلا توقف وتلعثم ليحصلوا سرعة الامتثال.

قوله: أي بحقيقة وصف البقرة وحقيقتها يعني لم يريدوا بالحق في قولهم ﴿الآن جئت بالحق﴾ ما يقابل الباطل فيوهم أنهم اعتقدوا بطلان ما جئت به فيما تقدم من أوصاف البقرة بل أرادوا به إنك جئت الآن بما يحقق المراد ولم يبق في أمرنا اشكال بعد.

قوله: وقرىء الآن بالمد أي بمد همزة الاستفهام وقلب همزة حرف التعريف ألفاً وفيه أن قلب الهمزة المتحركة إلى حرف اقتضته حركة ما قبلها لم يعهد في قواعد الصرف وغاية ما في ذلك أنها تجعل بين بين اللهم إلا أن يكتفي بما في بين بين من مد ما.

قوله: والآن بحذف الهمزة والقاء حركتها على اللام في تقديم الحذف على القاء الحركة إيماء إلى أن حذفها غير قياسي وإنما هو لمجرد التخفيف والقياس القاء حركتها أولاً إلى ما قبلها ثم حذفها لالتقاء الساكنين.

قوله: (**والتقدير فحصلوا البقرة المنعوتة فذبحوها**) وهذا التحصيل سبب للذبح لأن هذا التحصيل لغرض الذبح ولا ريب في سببيته للذبح فتحقق شرط الفاء فصيحة وهو أن يكون المحذوف سبباً للمذكور إذ المراد السبب في الجملة لا السبب التام.

قوله: (**لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم**) إشارة إلى نكتة التعبير بكاد هنا والظاهر أن مفعول يفعلون الذبح بقرينة فذبحوها وأشار المص إليه بقوله لتطويلهم أو المعنى وما كادوا يذبحون عبر عنه بيفعلون كناية عنه إذ الفعل لكونه عاماً يراد به الفعل الخاص بمعونة القرينة والقرينة على الذبح هنا من أوضح الواضحات وكثرة المراجعات عطف تفسير للتطويل قوله (**أو لخوف الفضيحة في ظهور القاتل أو لغلاء ثمنها**) علة أخرى مغايرة للتطويل إذ خوف الفضيحة يتحقق بلا تطويل وكثرة المراجعة وهو ظاهر فكيف يقال إنه وغلاء الثمن منشأ التطويل فلا يحسن عطفهما عليه وأيضاً خوف الفضيحة حال بعضهم فالإسناد ح إلى الجميع من قبيل قتل بنو فلان وأما في الوجه الأول فالجمع على حاله والإسناد في بابه وأما الوجه الأخير فإنما يحسن هذا إذا كان تأخيرهم الذبح بعدما ساوموا البقرة المذكورة من اليتيم وأمه فسباق النظم حيث قالوا ﴿الآن جئت بالحق﴾ فذبحوها يأبى عنه لا سيما الفاء الفصيحة لما عرفت من أنهم بادروا إلى الامتثال في الحال وإن لم يكن حصوله إلا بعد مدة في المآل فلا جرم أنه ضعيف جداً ومن هذا أخره عنهما ومن هذا علمت أن الوجهين الأخيرين مغايران للأول.

قوله: (**إذ روي أن شيخاً صالحاً منهم كان له عجلة**) بكسر العين وسكون الجيم (**الفتية**) والصغيرة من أولاد البقر (**فأتى بها الغيضة**) بالغين والضاد المعجمتين المفتوحتين مرعى واسع فيه أشجار (**وقال**) أي الشيخ الصالح (**اللهم إني استودعتكها**) إني جعلت تلك العجلة وديعة وأمانة (**لابني**) لانتفاع ابني (**حتى يكبر**) من باب علم أي حتى يسن ابني وأما كبر بالضم من باب حسن فهو عظم نحو قوله تعالى: ﴿كبر مقتاً عند الله﴾ [غافر: ٣٥] الآية وحتى يكبر غاية للاستيداع بملاحظة قوله بلا مدخلية ابني في المحافظة لكونه صغيراً والمعنى أني استودعكها بلا مدخلية ابني في المحافظة إلى أن يكون ابني مسناً قادراً للحفظ فإذا كان مسناً فاستودعتكها مع محافظة ابني فلا إشكال بأن الاستيداع ينبغي أن يكون مستمراً في عموم الأوقات ومفهوم الغاية يقتضي انقطاعه حين كبر ابنه (**فشبت**) أي صارت تلك العجلة شابة عوان بين الفارض والبكر (**وكانت وحيدة بتلك الصفات**) أي نوعها منحصر في فرد لا يوجد مثله حينئذٍ (**فساوموها**) أي طلبوا شراءها (**من اليتيم وأمه**) الظاهر أن إطلاق اليتيم مجاز باعتبار ما كان فلهذا طلبوا الشراء منه لكونه أهلاً للعقد ولقول الشيخ حتى يكبر وأما الطلب من أمه فلاستظهارهم وتأليف قلوبهم أو لكونها شريكة له في الجملة (**حتى اشتروها بملئ مسكها ذهباً**) بفتح الميم أي جلدها ذهباً تمييز (**وكانت البقرة**) أي قيمة نوع البقرة (**إذ ذاك**) أي في ذلك الوقت (**بثلاثة دنانير**) وهذا أثار الصلاح والتوكل اللهم اجعلني من الصالحين المتوكلين حتى أكون من الواصلين الفائزين وزاد الماوردي ثم فرق

ثمنها على بني إسرائيل فأصاب كل فريق ديناران وروي أنهم طلبوا البقرة الموصوفة أربعين سنة كذا في اللباب وفيه ما لا يخفى على أولي الألباب وذكر مكي أن هذه البقرة نزلت من السماء ولم تكن من بقر الأرض قاله القرطبي ولم يلتفت إليه الشيخان لعدم الداعي إليه وأيضاً لا يلائم قولهم ﴿الآن جئت بالحق﴾ لأنه يناسبه أنهم كانوا يتمنون أن يجدوها من بقر الأرض ولو كان كما ذكره لقالوا لا نقدر على ذلك.

قوله: (وكاد من أفعال المقاربة وضع لدنو الخبر حصولاً) احترازاً عن عسى فإنه وضع لدنو الخبر رجاء فيكون إنشاء وأما كاد فيكون خبراً ليس فيه شائبة الإنشاء وتمام بحثه قد سبق في قوله تعالى: ﴿يكاد البرق يخطف أبصارهم﴾ [البقرة: ٢٠] الآية وإنما تعرض لبيانه هنا تمهيداً لقوله فإذا دخل(١) عليه النفي الخ. لاحتياجه إلى البيان.

قوله: (فإذا دخل عليهم النفي قيل معناه الإثبات(٢) مطلقاً) ماضياً كان أو مضارعاً فيكون نفيه إعلاماً لوقوع الفعل عسيراً فإن معنى لم يكد زيد يفعل أنه فعل بعسر لا بسهولة وأما في الماضي فلقوله تعالى: ﴿وما كادوا يفعلون﴾ [البقرة: ٧١] والمراد أنهم فعلوا وإلا لكان منافياً لقوله تعالى: ﴿فذبحوها﴾ [البقرة: ٧١].

قوله: (وقيل ماضياً) أي وقيل معناه الإثبات ماضياً لما ذكر من أن قوله تعالى: ﴿وما كادوا يفعلون﴾ [البقرة: ٧١] ماض لا مضارع لقوله تعالى في سورة النور: ﴿أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها﴾ [النور: ٤٠] فإن قوله لم يكد مستقبل لكونه جواباً للشرط مع أنه للنفي لأنه لو حمل على معنى أنه يراها لفسد المعنى وأجاب هذا القائل عن تمسك القائل الأول كما سيتضح.

قوله: (والصحيح أنه كسائر الأفعال) فمعنى كاد فلان يخرج أن مقاربة الخروج ثابتة

قوله: قيل معناه الاثبات مطلقاً أي ماضياً كان أو مستقبلاً وقيل إذا دخل عليه النفي يكون بمعنى الاثبات ماضياً لا مستقبلاً وههنا ماضٍ قد دخل عليه حرف النفي فمعناه اثبات الفعل لهم بمعنى وكادوا يفعلون لئلا يناقض قوله فذبحوها فإنه يثبت الفعل لهم فلو كان معنى ﴿وما كادوا يفعلون﴾ نفياً للفعل عنهم يلزم التناقض من حيث الظاهر ومن قال إنه كسائر الأفعال في أنه ينتفي بالنفي حمل إثبات الذبح ونفيه في الموضعين على اختلاف الوقتين فلا تناقض إذ من شرائط التناقض اتحاد الزمان.

---

(١) فإذا دخل عليه النفي أي على كاد سواء كان باقياً على حاله أو غير إلى صيغة المضارع ومثله كثير في كلامهم.

(٢) تمسك القائلون به في الماضي بهذه الآية وفي المضارع فلتخطئة الشعراء قول ذي الرمة:

لم يكد رئيس الهوى من حب مية يبرح

بأنه يدل على زوال رئيس الهوى على تسنيم تخطئتهم فلو لم يكن نفي كاد للاثبات لم يخطأ وتمام البحث في شروح الكافية.

والخروج لم يقع بعد ومعنى لم يكد فلان يخرج أن مقاربته منتفية ويلزم من نفيها الخروج بطريق المبالغة وهذا ظاهر غني عن البيان لكنه يحتاج إلى دفع شبهة المخالفين ولهذا قال **(ولا ينافي قوله تعالى: ﴿وما كادوا يفعلون﴾** [البقرة: ٧١] **قوله ﴿فذبحوها﴾** [البقرة: ٧١] **لاختلاف وقتيهما)** يعني تمسك القائل الأول بتلك المنتفاة فأشار إلى دفعه بأنه إنما تلزم المنافاة لو اتخذ أوقاتهما وذا ممنوع بل الوقت مختلف إذ المعنى الخ واتحاد الزمان شرط في التناقض والقائل إما منكر باختلاف الزمان أو بشرط اتحاد الزمان في التناقض وكلاهما مكابرة.

قوله: **(إذ المعنى أنهم**[١] **ما قاربوا أن يفعلوا حتى انتهت سؤالاتهم وانقطعت تعللاتهم)** ظاهره أنه اختار كون وما كادوا يفعلون حالاً من فاعل ذبحوها حيث ترك الواو في تبيين المعنى فح يرد الاشكال بأنه يجب مقارنة مضمونها لمضمون العامل فكيف يحكم باختلاف وقتيهما والجواب أن أهل العربية صرحوا بأن مضمون الفعل كثيراً ما يقيد بالماضي الواقع قبله بمدة طويلة لكنه إذا كان مثبتاً يصدر بقد ليكسر صورة الاستبعاد كقول أبي العلاء:

أصدقه في مرية وقد امترت ... صحابة موسى بعد آياته التسع

بخلاف ما إذا كان منفياً لأن أصل الاستمرار في النفي فتحصل الدلالة على المقارنة عند الإطلاق لا يقال فح يلزم اتحاد الزمان فيتحقق التناقض فيجب أن يحمل على الإثبات لأنا نقول إن نهاية النفي أعني عدم قربهم من الذبح بداية الذبح فلا محذور فعدم قربهم من الفعل يكون متناهياً عند ابتداء الذبح فتحصل المقارنة في الجملة بلا اتحاد زمانهما وإليه أشار المص بقوله ما قاربوا أن يفعلوا أي ما فعلوا الذبح حتى انتهت سؤالاتهم الخ والمعنى فذبحوها والحال لنهم كانوا قبل ذلك بمعزل عن ذلك ولك أن تجعل قوله تعالى ﴿فذبحوها﴾ [البقرة: ٧١] الخ جملة معترضة عند من جوز وقوع الاعتراض في آخر الكلام فح لا إشكال أصلاً وأما الجواب عن كونه مثبتاً في المضارع المنفي فلتخطئة بعض الفصحاء مخطىء ذي الرمة وخطأ أيضاً ذا الرمة في تغيير الإنشاء لما قال عتبة في ساقة

---

(١) قيل التحقيق أن الفعل المقرون بكاد مقيد والنفي الداخل عليه قد يعتبر سابقاً على القيد فيفيد معنى الإثبات بالتكلف كما في هذه الآية وقد يعتبر مسبوقاً فيفيد البعد عن الإثبات والوقوع كما في قولك لا يكاد يصح والتعيين موكول إلى قرينة المقام والمصنف لفضوله عن هذا توهم التدافع بين العبارتين فتكلف في التوفيق انتهى وفيه خلل أما أولاً فلأن المصنف تكلم على مذهب المحققين في كاد من أنه كسائر الأفعال فالبحث عليه بحث على ما نقل عن أئمة العرب ولو فتح هذا الباب لقال من شاء ما شاء من خلاف الصواب وأما ثانياً فلأن ما ذكره جار في كل فعل مقيد بقيد كالحال والصفة والزمان والمكان وفي الفعل المقرون بكان ونحوه مثل ما كان زيد قائماً وهل يلتزم هذا القائل كون معناه مثبتاً وإلا فما الفرق بينهما غاية الأمر أنه قد يعتبر في مثل هذا القيد أولاً ثم النفي ثانياً فيفيد الدوام في النفي وقد يعتبر العكس فيفيد نفي الدوام لا أنه يفيد ذلك الإثبات في النفي وهذا سهو فاحش يؤدي إلى فساد موحش مع أن الأئمة اتفقوا على أن النفي الداخل على كاد مسلط على معنى كاد دون الفعل المقرون به وإنما ذهب من ذهب إلى أن معنى الثبوت في قوله تعالى: **﴿وما كادوا يفعلون﴾** بقرينة قوله: **﴿فذبحوها﴾** ولم ينقل عن أحد أن معناه قاربوا الفعل.

القصة قدم ذو الرمة الكوفة واعترضه ابن شبرمة فغيره قال عنبسة حدثت أبي بذلك فقال أخطأ ابن شبرمة في إنكاره وأخطأ ذو الرمة حين غيره إنما قول ذي الرمة:

لم يكد رسيس الهوى من حب ميت يبرح

كقوله تعالى: ﴿لم يكد يراها﴾ [النور: ٤٠] فلا وجه لتخطئة ابن شبرمة بأنه يدل على زوال رسيس الهوى ولتسليم ذي الرمة تخطئة وتغييره قوله لم يكد بقوله لم أجد فعلم منه أن تخطئة ابن شبرمة وتسليم ذي الرمة تلك التخطئة وإن أوهم أن نفي كاد في المضارع يكون للإثبات لأنه لو كان نفي كاد للإثبات لم يخطأ ذو الرمة ولما غير لتخطئتهم لكن رد الفصحاء ذلك كما عرفت برد ذلك ثم اعلم أن ثبوت هذه القصة عند الشيخ عبد القاهر دون عند الشيخ الزمخشري نقل عن ابن الحاجب أنه قال في إيضاح المفصل هذا غير مروي عمن يؤوب به بوجه صحيح.

قوله: (ففعلوا كالمضطر الملجأ إلى الفعل) هذا لا يخالف كون الفاء في فذبحوها فصيحة لما عرفت منأإنهم لما ظهر لهم حقيقة البقرة بادروا إلى الامتثال بلا توقف وأما بالنظر إلى الأمر بالذبح فالمسارعة إلى الامتثال متحققة أيضاً بمباشرة الاستكشاف عن حال المأمور به فباعتبار المبدأ تحقق المسارعة إلى الامتثال وإن تراخى الذبح بمدة طويلة نظيره استعمال الفاء في قوله تعالى: ﴿فأنبتنا به﴾ [النمل: ٦٠] واستعمال ثم في قوله ﴿ثم أنبتنا﴾ [الشعراء: ١] به باعتبار المبدأ والمنتهى كما صرح به النحرير في المطول فقوله في قوله تعالى: ﴿فانفجرت﴾ [البقرة: ٦٠] وأما ما يقال في وجه فصاحتها من الدلالة على أن المأمور قد امتثل من غير توقف فظهر أثره فإنما هو في مثل هذه الصورة خاصة فهو يفيد أن كون مقتضى الفاء الفصيحية إفادة المسارعة إلى الامتثال دائماً غير لازم ابتداء وأما المسارعة إلى الامتثال بالشروع إلى ما يؤدي إلى الامتثال فلا يفهم عدم لزومها من كلامه فالفاء الفصيحة تفيد المسارعة إلى الامتثال[1] دائماً إذا وقعت بعد الأمر إما باعتبار الشروع في الفعل أو الشروع في مبادئه.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَءْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٧٢﴾﴾

قوله: (خطاب للجميع) لا لأنه صدر منهم القتل بل **(لوجود القتل فيهم)** فيما بينهم وهذا كاف في إسناد ما صدر من البعض إلى الجميع مجازاً ولا يشترط فيه الرضى على الأصح فمن جعله شرطاً في صحة الإسناد فقد أشكل عليه مثل هذه الآية قال المصنف في سورة مريم في قوله تعالى: ﴿ويقول الإنسان أئذا ما مت﴾ [مريم: ٦٦] الآية المراد بالإنسان الجنس بأسره فإن المقول مقول فيما بينهم وإن لم يقله كلهم كقولك بنو فلان

قوله: خطاب الجمع لوجود القتل فيهم فهو كقولهم بنو فلان قتلوا زيداً والقاتل واحد منهم.

---

(١) فظهر ضعف ما قاله ابن كمال وضعف ما قاله غني زاده في رده.

قتلوا والقاتل واحد منهم ثم قال مثله في قوله تعالى: ﴿فوربك لنحشرنهم والشياطين﴾ [مريم: ٦٨] الآية وتمام الكلام هناك قوله تعالى: ﴿وإذ قتلتم نفساً﴾ [البقرة: ٧٢] معطوف على ﴿إذ قال موسى﴾ ونفساً بمعنى شخصاً قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وما يخدعون إلا أنفسهم﴾ [البقرة: ٩] الآية والنفس ذات الشيء وحقيقته انتهى. فمن قال إنه مجاز أو بتقدير ذا نفس فقد التزم ما لا يلزم ونقل عن أبي حيان أنه قال معطوف على قوله: ﴿وإذ قال موسى﴾ [البقرة: ٥٤] والظاهر ترتيب وجود القصتين ونزولهما على ترتيب وجودهما فيكون الله تعالى قد أمرهم بذبح البقرة فذبحوها وهم لا يعلمون بما له فيها من السر ثم وقع بعد ذلك أمر القتيل فأظهر لهم ما كان إخفاء عنهم من الحكمة بقوله اضربوه ببعضها ولا ضرورة تدعو إلى اختلاف في الوجود والنزول والتلاوة اعتباراً بما رووا من القصة إذ لم يصح في كتاب ولا سنة والحمل على الظاهر أولى وأبو حيان تابع للقرطبي في هذا القول والشيخان لا سيما المصنف أشار إلى أن قول الجمهور مستفاد من الآية أما أولاً فمن قوله تعالى: ﴿أتتخذنا هزواً﴾ [البقرة: ٦٧] فإنه إنما يصح على تقدير استبعادهم المتفرع على علمهم بأن الأمر بذبح البقرة ليضرب ببعضها القتيل فيحيى وأما ثانياً فمن سؤالهم بما في موقع أي أو كيف كما أوضحه بَرَّدَ الله مهجعه وأما ثالثاً فمن تطويلهم وكثرة مراجعتهم وأما الأمر بذبح البقرة بلا علم بما ذكر فلا بعد فيه أصلاً.

قوله: (**اختصمتم**) فيها أي (**في شأنها**) أشار به إلى أن التدارء بمعنى التدافع مجاز عن المخاصمة فإن التخاصم لازم للتدافع والعكس فذكر اللازم وأريد الملزوم أو العكس ولهذا قيل التدارؤ بمعنى التدافع من لوازم الاختصام قوله (**إذ المتخاصمان يدفع بعضهم بعضاً**)[1] إشارة إلى العلاقة.

قوله: (**أو تدافعتم بأن طرح قتلها كل عن نفسه إلى صاحبه**) أخره مع أنه حقيقي لأن

قوله: إذ المتخاصمان يدفع بعضهم بعضاً لما فسر التدارؤ وهو التدافع بمعنى الاختصام بناء على الكناية التي هي ذكر اللازم وإرادة الملزوم بين وجه اللزوم بين الدرء والاختصام المصحح لإرادة الاختصام بلفظ التدارء بقوله ﴿إذ المتخاصمان﴾ إلى آخره.

قوله: أو تدافعتم هذا تفسير للتدارء حملاً على حقيقة معناه بخلاف الوجه الأول فإنه مبني على الكناية التي أريد فيها ما هو ملزوم اللفظ الذي هو أصل المقصود وملاحظة المعنى الحقيقي للفظ إنما هي للتوسل إلى المقصود لا لأنه أصل المراد فبعد ما حمل على الحقيقة بين معنى الدفع على وجهين الوجه الأول أن يكون المدفوع بعض القوم والثاني أن يكون قتل النفس لكن الدافع في كل من هذين الوجهين بعض القوم وفي الكشاف ﴿فادارأتم فيها﴾ فاختلفتم واختصمتم في شأنها لأن المتخاصمين يدرأ بعضهم أي يدفعه ويزحمه أو تدافعتم بمعنى طرح قتلها بعضكم على بعض فدفع المطروح عليه الطارح أو لأن الطرح في نفسه دفع أو دفع بعضكم بعضاً عن البراءة

---

(١) وصيغة الجمع في بعضهم مع أن الظاهر بعضهما لإرادة الجنس.

تعلق في بالاختصام أظهر أو الواقع منهم الاختصام بل لا يبعد أن يقال هذا التدافع عين الخصومة إذ طرح قتلها عن نفسه لا يكون بلا خصومة غاية الأمر لا يلاحظ الاختصام في التدافع كما لا يلاحظ التدافع في الاختصام فالحمل على الاختصام لعدم خلوه في كل حال أولى وبالتقديم أحرى والباء في بأن طرح للسببية أي تحقق التدافع بسبب الطرح وفيه إشارة إلى معنى التدافع لكونه من التفاعل فيكون معناه دفع كل منهما الآخر يعني أن كلا من الفريقين طارح ومطروح عليه وكل منهما من حيث إنه مطروح عليه يدفع الآخر من حيث إنه طارح كما بينه شراح الكشاف وسره أن وضع تفاعل لنسبة الفعل أي مصدر فعله الثلاثي إلى المشتركين فيه من غير قصد إلى تعلق له ووضع فاعل لنسبة الفعل إلى الفاعل متعلقاً بغيره مع أن الغير فعل مثل ذلك الفعل فلذلك جاء فاعل زائداً على تفاعل بمفعول أبداً ومن هذا قيل هنا بأن طرح الخ حيث لم يقصد تعلق الدفع بغيره مع النسبة إلى أحد المتشاركين بل قصد نسبة الفعل إلى المشتركين في ذلك الفعل بلا قصد إلى تعلق له وإن لزم التعلق له كما أشير إليه في توضيح المعنى وترك قول الكشاف أو لأن الطرح في نفسه دفع لما يرد عليه من أن هذا لا يكون تدافعاً وهو ظاهر.

قوله: (**وأصله تدارأتم**) تفاعل من الدرء واجتمعت التاء مع الدال مع تقارب مخرجهما وأريد الإدغام فقلبت التاء دالاً وسكنت للإدغام (**فأدغمت التاء في الدال فاجتلبت همزة الوصل**) فصار ادارأتم كما هو المشهور في مثله من التفاعل والتفعل.

قوله: (**مظهره**) أي أن مخرجاً ليس بمعناه الحقيقي فإن معناه تحريك الشيء من الداخل إلى الخارج بل بمعنى مظهر مجازاً لأن الإخراج يلزمه الإظهار (**لا محالة**).

واتهمه فسره على أربعة أوجه الوجه الأول بطريق الكناية على ما ذكر والوجوه الثلاثة الباقية على حقيقتها والأول منها هو أن يدفع كل عن نفسه من نسب إليه القتل والثاني دفع كل ما نسب إليه من القتل إلى صاحبه فذلك الدفع هو الطرح والفرق بينهما ظاهر فإن المدفوع في الأول من نسب وفي الثاني من نسب ومنهم من فرق بينهما بأن الطارح في الأول لا يصير دافعاً إلا بعد دفع المطروح عليه بخلاف الثاني فإنه دافع ابتداء لما يلزم من طرحه دفعه عن نفسه ومنهم من فرق بأن الطارح في الأول مدفوع وفي الثاني دفع عن نفسه وهو قريب مما يليه والثالث دفع كل منهما صاحبه عن البراءة وهو أن يقول أحدهما أنا بريء فقال الآخر لا بل منهم فالمدفوع البراءة من الجانبين وهذا أيضاً طرح إلا أن السابق مدفوع لا دافع إلا إن يقال الطرح في نفسه دفع.

قوله: مظهره لا محالة فسر الإخراج بالإظهار لأنه في مقابلة الكتم ومعنى قوله لا محالة مستفاد من بناء اسم الفاعل على المبتدأ المفيد للثبات وتقوي الحكم وذلك بطريق التفضل عندنا وأما عند المعتزلة فواجب لوجوب رعاية الأصلح فإن ذلك في حق رفع الخصومة والاختلاف في القتل المفضي إلى الفساد ولا شك أن رفع الفساد اصلح فأخذت المعتزلة من أسلوب التقوى معنى الوجوب ولذا قال الزمخشري في تفسير الآية والله مظهر لا محالة ما كتمتم من أمر القتل لا يتركه مكتوماً وأهل السنة معنى التفضيل.

قوله: (واعمل مخرج لأنه حكاية مستقبل كما أعمل باسط ذراعيه) وهي وقت التدارء **(لأنه)** كما جاء **(حكاية الحال الماضية)** جاء حكاية الحال المستقبلة[1] وإن كان الأول أشهر وفي الكشاف فإن قلت كيف أعمل مخرج وهو في معنى المضي قلت قد حكي ما كان مستقبلاً في وقت التدارء كما حكى الحاضر في قوله تعالى: ﴿باسط ذراعيه﴾ [الكهف: ١٨] قيل وفيه نظر لأنه لا داعي هنا إلى اعتبار الحكاية في الاستقبال والحال لا يراعى فيه حال التكلم بل حال الحكم الذي قبله وهو التدارؤ وهو بالنسبة إليه مستقبل فانظر وجهه لعل وجهه أن التدارء والإخراج كلاهما ماضيان في وقت النزول فينبغي أن لا يعمل مخرج لكونه ماضياً كما في الكشاف أو نقول إنه في مثل هذا يراعى حال المتكلم والإخراج وقع بعد التكلم وبعد التدارء.

قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِ اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٧٣)﴾

قوله: (عطف على ادارأتم) والعطف بالفاء لإفادة التسبب وأما التعقيب فلا يظهر إلا بعناية وجملة القول خبرية وإن كان المقول إنشائية.

قوله: (وما بينهما اعتراض) وفائدته التنبيه على أن كتمان القاتل لا ينفعه أو تقريعهم على الاختصام الباطل لأنه لا فائدة فيه والله مخرج لا محالة أو تعجيل المسرة إليهم بأن الله تعالى يرفع التخاصم بينهم بإخراجه **(والضمير للنفس والتذكير على تأويل الشخص أو القتيل)**.

قوله: (أي بعض كان) حمل الإضافة على الجنس إذ لا قرينة على عهدية وأيضاً فيه إظهار القدرة على الوجه الأكمل وأيضاً فيه تنبيه على أنه لا مدخل لخصوصية العضو في ذلك.

قوله: (وقيل بأصغريها) أي القلب واللسان لأنهما أشرف الأعضاء **(وقيل بلسانها وقيل بفخذها اليمنى وقيل بالأذن وقيل بالعجب)** بالفتح والضم ثم السكون أصل الذنب مرض الوجوه الباقية إذ لم يرد به نقل صحيح مع أن النظم الجليل لا يدل عليه وأن رواية الآحاد في مثل هذا غير مفيدة غاية الأمر أن الترجيح بالدراية فقد عرفت رجحان الأصغرين ووجه رجحان العجب وهو العظم بين الإليتين أنه أول ما يخلق وآخر ما يبلى.

قوله: وأعمل مخرج الخ يعني أن كل واحد من مخرج وباسط اسما فاعل قد اعملا عمل النصب لكن مخرج حكاية لما كان مستقبلاً في وقت وباسط حكاية للماضي الحاضر وقت بسط الكلب ذراعيه فقد اشتركا في أن كلا منهما ماضٍ وحكاية وقت النزول وفائدتهما استحضار الصورة العجيبة الشأن في مسامع السامعين تعجيباً فمعنى قوله حكاية مستقبل وقت التدراء وإلا فهو ماضٍ عند نزول الآية.

قوله: وقيل بالعجب بالفتح وسكون الجيم وهو العظم بين الإليتين وهو أصل الذنب قيل العجب أمره عجب وهو أول ما يخلق وآخر ما يخلق.

---

(١) أي حكاية حال مستقبل بالنسبة إلى التدارء فقوله وهو وقت التدارء فيه مسامحة أي في وقت التدارء.

قوله: **(يدل على ما حذف)** وفيه إشارة إلى أن ما ذكر دليل على لفظ ما حذف وذلك اللفظ المحذوف يدل على معناه بإحدى الدلالات الأربع كما صرح به في التوضيح في أواخر بحث اقتضاء النص.

قوله: **(وهو فضربوه فحيي)** فإن قوله أضربوه أمر بالضرب وقوله كذلك إشارة إلى الحياة الحاصلة للقتيل بواسطة الضرب فينبغي أن الضرب والحياة مرتبان على الأمر بالضرب ليصح أن يشار إليهما بقوله ﴿كذلك يحيي الله الموتى﴾ [البقرة: ٧٣] وهذا مراد المحقق التفتازاني بقوله يعني أن حذف ضربوه المعطوف على قلنا شائع مقرر في الفاء الفصيحة في فحيي وهنا قد حذف الفاء الفصيحة مع المعطوف بها بدلالة قوله: ﴿كذلك يحيي الله الموتى﴾ [البقرة: ٧٣] يعني أن فحيي في حكم المذكور لقوة دلالة قوله كذلك عليه حيث جعل الاحياء فيه في حكم المحسوس الذي تصح الإشارة إليه الحسية فعومل معاملة المذكور وجعل فاؤه فصيحة وبه يظهر ضعف ما قيل إن ذلك على تقدير أن يكون فحيي مذكوراً وضربوه محذوفاً وأما إذا حذفا معاً فالفاء سببية محضة وفيه إشارة إلى أنه كأنه وقع الامتثال بمجرد الأمر من غير أن يكون للضرب تأثير في حياة القتيل لأنها كانت بمحض خلق الله تعالى وبقدرته الباهرة فإنها من الخوارق فلا يكون للضرب تأثير ولو كسباً كما أشار إليه بقوله وإنما لم يحيه ابتداء الخ.

قوله: **(والخطاب مع من حضر حياة القتيل)** وكثيراً ما يستعمل الخطاب بلفظة مع وحقه اللام لتضمنه معنى التكلم فالمعنى أن التكلم بقوله تعالى: ﴿كذلك يحيي الله الموتى﴾ [البقرة: ٧٣] مع من حضر حياة القتيل من بني إسرائيل أي يكون الكلام خطاباً لهم وضمير يريكم ولعلكم لهم وأما حرف الخطاب في ذلك فخطاب[1] لمن يتلقى الكلام

قوله: وهو فضربوه فحيى يعني أن فحذف ضربوه المعطوف على قلنا أشائع مقرر في الفاء الفصيحة مع المعطوف بها الذي هو ضربوه فجيء بدلالة قوله ﴿كذلك يحيي الله الموتى﴾ [البقرة: ٧٣] مع الإشارة إلى أن حياة القتيل بمحض خلق الله ولا تأثير فيها للسبب الذي هو الضرب ببعض البقرة كما قيل بالعجمي:

أو مسبب محدر سدهر خيرسر نيست أسباب وسائط را اثر

على ما قال رحمه الله وإن المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى أو أسباب أمارات لا أثر لها.

قوله: والخطاب مع من حضر حياة القتل أو نزول الآية فعلى الأول تكون هذه الآية داخلة في حيز القول وعلى الثاني لا.

---

(١) قيل ومقتضى كلام المصنف أن المخاطب في الآية مطلقاً إما من حضر حياة القتيل أو من حضر نزول الآية من غير تفرقة بين الخطابين والأولى أن يقال إن ذلك بمعنى ذلكم والمخاطب بقوله تعالى: ﴿**كذلك**﴾ وبقوله: ﴿**ويريكم**﴾ ولعلكم واحد قال الرضي قد يستعمل ذلك بمعنى ذلكم كقوله تعالى: ﴿**ذلك لمن خشي العنت منكم**﴾ انتهى كأنه لم يطلع على ما نقل عن المصنف في بعض منهواته.

ولكل من يصلح أن يخاطب ويسمع هذا الكلام لأن أمر الإحياء عظيم يقتضي الاعتناء بشأنه أن يخاطب به كل من يسمع منه الاستماع فيدخل هؤلاء دخولاً أولياً ويدل عليه قوله ﴿ويريكم آياته﴾ [البقرة: ٧٣] وعلى التقدير الأول لا بدّ من تقدير القول قبل ذلك ليرتبط الكلام بما قبله أي قلنا لهم ﴿كذلك يحيي الله الموتى﴾ [البقرة: ٧٣] بخلاف ما إذا كان الخطاب لمن حضر نزول الآية في زمن الرسول ﷺ فإنه ينتظم بدونه بل معه يخرج الكلام من الانتظام وهذا حاصل ما نقل عن المصنف في منهواته كما قيل فعلى هذا لا يرد الإشكال بأن الأنسب ذكره بعد يعقلون لما عرفت من أن بني إسرائيل يدخلون فيه دخولاً أولياً وحاصل المعنى قلنا لهم كما أحيى الله تعالى عاميل يحيي الله الموتى يوم القيامة على أن يكون استئنافاً جواباً عما يقال ماذا قال الله تعالى عند رؤيتهم هذه الآية وفيه دلالة على أن موسى عليه السلام أخبر قومه بحشر الأجساد في يوم الميعاد وأن الموتى يبعثون من قبورهم فما ذكره الشارح الأصفهاني للطوالع من قوله وأما الأنبياء الذين سبقوا على نبينا محمد عليه السلام فالظاهر من كلام أممهم أن موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني ولا أنزل عليه في التورية لكن جاء ذلك في كتب الأنبياء الذين جاؤوا بعده حزقيل وقيل شعيا عليهما السلام ولذلك أقر اليهود به انتهى فسهو عظيم أما أولاً فلما عرفت من هذه الآية من خلافه وما عداها من الآية الدالة على أن موسى ذكر المعاد البدني لهم كثيراً جداً وأما ثانياً فلأن الأنبياء عليهم السلام كلهم متفقون على أصول الدين فيلزم منه أنهم ذكروا لقومهم المعاد البدني الذي هو أهم المعتقدات فكيف يقال إن صاحب التورية لم يذكر ذلك فإن هذا القول يوهم اختلافهم في باب الاعتقاديات ولا ريب في بطلانه.

قوله: (أو نزول الآية) عطف على حياة القتيل أي والتكلم مع من حضر نزول الآية[1] من منكري البعث في زمن الرسول عليه السلام فحينئذٍ لا يقدر القول كما عرفت وهذا الاحتمال لا يلائم قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم﴾ الآية ولعل لهذا أخره وضعفه بل لا يلائم قوله ﴿ويريكم آياته﴾ [البقرة: ٧٣] إذ الظاهر أنه من الإراءة وهي مختصة بمن حضر حياة.

قوله: (دلائله على كمال قدرته) أي على إحياء الموتى خصوصاً وعلى كمال[2] علمه فالتخصيص بكمال قدرته من مقتضيات المقام روي أنه لما ضرب قام بإذن الله تعالى وأوداجه تشخب دماً فقال قتلني ابنا عمي فلان وفلان فسقط ميتاً فأخذا وقتلا ولم يورثا قاتل بعد ذلك كذا في الكشاف قيل فعلى قول من قال إنهم مكثوا أربعين سنة ثم ذبحوا أن الله تعالى حفظ القتيل عن البلاء والفناء أو أعاد الله تعالى هكذا بعد البلاء

---

(١) فإن قلت فعلى هذا لا دلالة على أن موسى ذكر المعاد البدني قلنا هذا احتمال ضعيف على أن الاحتمال الأول يدل عليه وهو كافٍ لنا والإمام الرازي وصاحب اللباب تعرضا للاحتمال الأول على أن لنا دليلاً على ذلك في مواضع شتى بحيث لا يحتمل غيره أصلاً.

(٢) بل على وجوب وجود الصانع وعلى صدق موسى عليه السلام فهي وإن كانت آية واحدة لكنها في حكم آيات فلذا جمعت.

وهذا الأخير هو الملائم لقوله تعالى: ﴿كذلك يحيي الله الموتى﴾ [البقرة: ٧٣].

قوله: (لكي يكمل عقلكم) أوله به لأن أصل العقل موجود محقق لا يترتب على رؤية الآيات بل رؤية الآيات على وجه يؤدي إلى العلم بها مترتبة على أصل العقل وكماله متفرع على معرفته فبهذه القرينة أوله به فهو منزل منزلة اللازم قوله **(وتعلموا أن من قدر على إحياء نفس قادر على إحياء الأنفس كلها)** لتفرعه على كمال العقل وهذا إذا أريد بالعقل القوة المدركة بالأمور الكلية والمراد به العقل بمعنى الإدراك فحينئذٍ إما منزل منزلة اللازم كناية عنه متعلقاً بمفعول مخصوص دلت عليه قرينة كقول البحتري:

شجو حساده وغيظ عداه   أن يرى مبصر ويسمع

وقد بين في المطول والحاصل أن تعقلون نزل منزلة اللازم أي تعقلون يصدر منكم الإدراك بلا تعلق بمفعول مخصوص ثم جعل كناية عن الإدراك المتعلق بمفعول مخصوص وهو أن من قدر على إحياء نفس الخ بادعاء الملازمة بين مطلق الإدراك وإدراك أن من قدر الخ فذكر الملزوم وأريد اللازم على طريق الكناية وفيه مبالغة جداً حيث أشعر ذلك أن من قدر على إحياء نفس قادر على إحياء الأنفس كلها قد بلغ في الظهور إلى حيث يكفي فيه مجرد أن يكون ذو إدراك ولا يخفى أن هذا يفوت عند ذكر المفعول أو تقديره أو يقدر له مفعول كما قال وتعلمون أن من قدر الخ وأنت تعلم أن الأول هو المعول عليه.

قوله: (أو تعملون على قضية) أي تعملون بمعنى تعلمون مجاز عما تعملون إذ العلم سبب للعمل والداعي إلى التعبير عنه به التنبيه على أن العلم بلا عمل كلا علم والتعبير بكي لا لأن لعل بمعنى كي لأنه غير مرضي عنه بل لأن الكلام على الاستعارة التمثيلية وحاصله ما ذكره وقد مرّ مراراً تحقيقه.

قوله: (ولعله إنما لم يحيه ابتداء وشرط فيه ما شرط لما فيه) صيغة الترجي لتعذر الاطلاع على اليقين على حكمة فعله تعالى التين هذا وجه عدم إحيائه ابتداء وأما وجه جعل البقرة

قوله: لكي يكمل عقلكم وإنما فسر به لأن القوم كانوا عقلاء ولا معنى لتعلق الرجاء بأصل العقل لأنه حاصل لهم بالفعل فالمرجو منهم كمال العقل وإمعان النظر في هذه المعجزة ليعلموا أن من قدر على إحياء نفس واحدة قادر على إحياء النفوس كلها وهذا التأويل مبني على أن يراد تعلق فعل العقل بمفعوله ولا ينافيه التجوز بكمال العقل كفعل الهداية في ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٦] على وجه وقوله ﴿أو تعلمون﴾ على قضيته أي على مقتضى العقل مبني على أن يجري الفعل اللازم ثم يتجوز في معنى العمل تجوزاً مبنياً على الكناية بناء على أن حقيقة العقل غير مرادة كان يقال لعديم النجاد كناية عن طول قامته أو يكنى به عنه بناء على أن العلم من لوازم العمل فيكون من باب ذكر اللازم وإرادة الملزوم مع جواز إرادة الملزوم لكن لا على أنه أصل المقصود ليرد عليه أن ليس المرجو حصول أصل العقل لأنه حاصل بالفعل لكن هذا وجه كونه مجازاً في العمل لا في الكناية عنه فلكل وجه اعتبار معنى يتبنى هو عليه.

قوله: لما فيه من التقرب أي التقرب بالقربان.

مذبوحة دون غيرها من البهائم هو أنهم قبل ذلك كانوا يعبدون العجل ثم تابوا وعادوا إلى عبادة الله تعالى فأراد الله تعالى أن يمتحنهم بذبح ما حبب إليهم ليظهر حقيقة التوبة قوله الآتي **(من التقرب وأداء الواجب ونفع اليتيم)** إشارة إلى وجه اختيار البقرة وأيضاً يظهر وجه اختيار البقرة الموصوفة بتلك الصفة العجيبة فإنها ما وجدت إلا في اليتيم ولعل الوجه الظاهر في اختيار البقرة التنبيه على خطئهم والتذكير لهم بأن ما عبدوه من جنس المذبوحة المقهورة كي يشكرون أكمل شكر على قبول توبتهم والعود إلى عبادة خالقهم لما فيه أي لأجل حكمة وعلة كائنة في ذلك الشرط من التقرب إلى الله تعالى بالقربان وأداء الواجب وهو الذبح إشارة إلى أن الأمر للتكليف وللوجوب لا للتكوين كما فهم من كلام البعض.

قوله: (والتنبيه على بركة التوكل) من أبيه كما مرّ وبركته ظاهرة حيث اشتروا بملء جلدها ذهباً ما اشترى حينئذٍ بثلاثة دنانير وكذا فيه التنبيه على بركة بر الوالدين **(والشفقة على الأولاد وإن من حق الطالب أن يقدم قربة والمتقرب أن يتحرى الأحسن ويغالي بثمنه)**.

قوله: (كما روي عن عمر رضي الله عنه أنه ضحى بنجيبة) هي الجيدة من الإبل قيل وقصته مذكورة في سنن أبي داود **(اشتراها بثلاثمائة دينار وأن المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى)**.

قوله: (والأسباب أمارات) أراد أن المؤثر في الحقيقة في وجود الأشياء هو الله تعالى والأسباب حين تحققت أمارات أي علامة لخلق الله تعالى المسببات بناء على جري العادة على ربط المسببات بالأسباب وأما ههنا فلا سبب لأن مس عضو ميت بآخر مثله كيف يكون سبباً عادياً للحياة بين الموتتين فيكون من قبيل خرق العادة فمراد المصنف الاستدلال بمثل هذا على أن الأسباب **(لا أثر لها)** لا أن ههنا سبباً عادياً لا أثر له ويؤيد ما ذكرنا قوله تعالى: ﴿كذلك يحيي الله الموتى﴾ [البقرة: ٧٣].

قوله: (وإن من أراد أن يعرف أعدى عدوه الساعي في اماتته الموت الحقيقي) عطف

قوله: والشفقة يجوز أن تكون عطفاً على التوكل إشعاراً بأن الشفقة على الأولاد تجلب البركة والسعة في الرزق والراحمون يرحمهم الرحمن وأن يكون عطفاً على البركة فيكون المراد التخصيص على الشفقة على الأولاد وعلى التقرب فيكون من جملة علل الاشتراط بالشرط.

قوله: وإن من أراد أن يعرف أعدى عدوه الخ فعلى هذا تكون قصة البقرة من باب التمثيل المبني على تشبيه المركب بالمركب المتضمن لتشبيه كل من مفردات طرفي التشبيه بآخر من مفردات الطرف الآخر فقوله حين زال عنها سره الصبي أي شدة الحرص على الشهوات زمان الصبي ولم يلحقها ضعف الكبر ناظر إلى قوله عز وجل: ﴿لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك﴾ [البقرة: ٦٨] وقوله وكانت معجبة إلى قوله ﴿فاقع لونها تسر الناظرين﴾ وقوله غير مذللة في طلب الدنيا إلى قوله: ﴿لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث﴾ [البقرة: ٧١] وقوله: ﴿لا سمة فيها﴾ إلى قوله: ﴿لاشية فيها﴾ [البقرة: ٧١] وقوله: بحيث يصل أثره إلى نفسه فيحيي بها إلى قوله: ﴿اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى﴾ [البقرة: ٧٣] وقوله يعرب عما به ينكشف الحال إلى قوله: ﴿والله مخرج ما كنتم تكتمون﴾ [البقرة: ٧٢].

على قوله وإن المؤثر والمراد بأعدى عدوه النفس الأمارة بالسوء قال عليه السلام أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك والمراد بالمعرفة مع أنه معروف بالخبر الصادق معرفة يحصل بسببها الحياة الطيبة فتصير نفساً مطمئنة بعد ما كانت نفساً أمارة ولوامة ولذا قال فتحيى حياة طيبة فحينئذٍ يعرف ربه كما في الحديث من عرف نفسه فقد عرف ربه.

قوله: (فطريقه) أي طريق العرفان **(أن يذبح بقرة نفسه التي هي القوة الشهوية)** أي أن يذبح ذبحاً معنوياً بالرياضات وكثرة المجاهدات حتى ترغب عن الشهوات وتميل إلى الطاعات وهذا معنى ذبحها فإن حياتها الفانية باستيفاء اللذات وذبحها الذب عن المشتبهات وإضافة البقرة من قبيل إضافة المشبه به إلى المشبه ومشابهتها بالبقرة في كثرة الأكل وتناول ما لا نفع فيه بل فيه ضرر والحاصل أشير بذبح البقرة إلى كسر القوة الشهوية.

قوله: (حين زال عنها شره الصبي) بكسر الشين والراء خباثته وحمله على ما لا ينبغي أو بفتح الشين والراء المخففة بمعنى الحرص وهذا إلى قوله الكبر مأخوذ من قوله تعالى: ﴿لا فارض ولا بكر﴾ [البقرة: ٦٨] **(ولم يلحقها ضعف الكبر)**.

قوله: (وكانت معجبة رائعة) المنظر أشير إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿صفراء فاقع﴾ [البقرة: ٦٩].

قوله: (غير مذللة في طلب الدنيا مسلمة عن دنسها لا سمة بها من مقابحها) مأخوذ من قوله تعالى: ﴿لا ذلول تثير الأرض﴾ [البقرة: ٧١] مسلمة عن دنسها مشار إليه بقوله تعالى: ﴿لا شية فيها﴾ [البقرة: ٧١] **(بحيث يصل أثرها إلى نفسه فتحيى حياة طيبة)** تأويل قوله: ﴿كذلك يحيي الله الموتى﴾ [البقرة: ٧٣] والمراد بالحياة الطيبة هي التحلي بالمعارف الإلهية والمبرات السبحانية كما أن المراد بالموت الحقيقي الجهل بما ينبغي أن يعرفه.

قوله: (وتعرب) أي تظهر **(عما به تنكشف الحال)** أي حال الأشياء على ما هي في نفس الأمر فإذا انكشفت حال الأشياء مطابقة للواقع **(ويرتفع ما بين العقل والوهم من التدارء)** كما ارتفع التدارؤ والاختصام بين بني إسرائيل بظهور القاتل في نفس الأمر بإخبار المقتول بعد كونه حياً أشار به إلى أن للوهم تسلطاً على مدركات العقل فينازعها فيها ويحكم عليه بخلاف أحكامه فمن أحيى نفسه بذبح بقرتها بحيث يصل أثره إلى نفسه أخبره نفسه بأن ما حكم الوهم باطل وما حكم العقل صحيح ثابت وهذا معنى تعرب وعند ذلك يرتفع ما بينهما من التدارء **(والنزاع)** كما أن قتيل بني إسرائيل أخبر بقاتله وارتفع به نزاعهم بسبب ذبح البقرة بحيث يصل أثره إليه بضرب بعضها فكان حياً مخبراً بقاتله فتفطن جزالة هذا المعنى ولطافته واستخراج رد مواقعه إلى محله والله ولي دينه وكتابه قال المصنف في أواخر تفسير قوله تعالى: ﴿الذي جعل لكم الأرض فراشاً﴾ [البقرة: ٢٢] الآية ولعل سبحانه وتعالى أراد من الآية الأخيرة مع ما دل عليه الظاهر وسبق فيه الكلام الإشارة إلى تفصيل خلق الإنسان إلى قوله فإن لكل آية ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً كما أوضحناه هناك وهذا هو المراد ههنا ولا يريد به تأويل الآية بهذه المعاني حتى يقال إن ظاهر الآية لا يقتضي ذلك لكن مثله إذا حكي

فتصحيحه مفوض إلى فكر قارئها وهذا عجب كأنه ذهل عن تحقيق المصنف في الآية المذكورة والحاصل أن هذا المعنى لباطن القرآن وما ذكر أولاً لظاهر الآية فلا تغفل.

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ۚ وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٧٤﴾﴾

قوله: (القساوة عبارة عن الغلظ مع الصلابة كما في الحجر) أي أن معناها الحقيقي الغلظة مع الصلابة نقل عن القرطبي والواحدي أنها عبارة عن الصلابة والشدة واليبس انتهى. والمص لم يذكر الشدة لأنها عين الصلابة أو لازمة لها وذكر الغلظة بدل اليبس إما أخذاً بالحاصل أو بناء على اختلاف اللغة وإدخال مع في الصلابة إشارة إلى أصالته.

قوله: (وقساوة القلب مثل في نبوه عن الاعتبار) أي أنها استعارة تمثيلية شبهت الهيئة المنتزعة من أمور عديدة وهي القلب وحاله وهو عدم الاعتبار والاتعاظ بالآيات والنذر بالهيئة المأخوذة من الأمور العديدة وهي الحجر وصلابته ويبسه وعدم التأثر بالمؤثر فاستعمل اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبه بها في الهيئة المشبهة لكن القسوة لما كانت هي العمدة في الصورة المشبه بها اقتصر على القسوة فأطلق على الحالة المشبهة كما مرّ توضيحه في قوله تعالى: ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ [البقرة: ٧] ولو حمل الكلام على الاستعارة التبعية في قست فقط من غير اعتبار تشبيه صورة بصورة أخرى كما أشار إليه المص في قوله تعالى: ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ [البقرة: ٧] لم يبعد ولم يحتج إلى ذلك الاعتذار لكنه اختار الاستعارة التمثيلية لكونها أبلغ فمهما أمكنت لا يحسن أن يصار إلى غيرها ولا ندعي أن مراده الجمع بين الاستعارة التمثيلية والتبعية حتى قيل إن اجتماعهما غير ثابت بل المراد إما استعارة تمثيلية فقط أو استعارة تبعية فقط على أن عدم اجتماعهما غير ثابت أيضاً وقد مرّ الكلام فيه في قوله: ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾ [البقرة: ٥] فليطلب من هناك قيل ولاعتبار هذه الاستعارة حسن التفريع والتعقيب بقوله ﴿فهي كالحجارة﴾ [البقرة: ٧٤] بخلاف ما إذا جعلت القلوب استعارة بالكناية والقسوة قرينة فإنه لا يحسن بل لا يصلح أن يقال ﴿ينقضون عهد الله﴾ [البقرة: ٢٧] فهو كالحبل إذا وثق بناء على أن استعمال العهد أصل والنقض تبع بخلاف قوله:

تقري الرياح رياض الحزن مزهرة ... إذا سرى النوم في الأجفان إيقاظا

قوله: وقساوة القلب مثل في نبوه عن الاعتبار إشارة إلى أنه استعارة تبعية على طريق التمثيل شبهت حال قلوبهم وهي نبوها عن الاعتبار بحال الحجارة وهي القسوة في عدم التأثر ثم سرت إلى الفعل في حسن التفريع بقوله به ﴿فهي كالحجارة﴾ قال بعضهم ولو قلنا في قلوبهم استعارة بالكناية ونسبة القسوة إليها قرينتها كان أنسب وفيه نظر إذ لم يحسن حينئذٍ ذلك التفريع كما لا يستقيم أن يقال ﴿ينقضون عهد الله﴾ [البقرة: ٢٧] فهو كالحبل واثق منه.

فإنه على العكس والجواب بأنه لا مانع بعد قضاء الوطر عن المكنية عن أن يقصد إلى زيادة في التشبيه فيصرح بتشبيه المكنية ليكون توطئة إلى تشبيه أبلغ منه فالمفرع ليس ذلك التشبيه حقيقة بل التشبيه الآخر الذي ذلك التشبيه توطئة له مما لا طائل تحته إذ المفرع ذلك التشبيه لا التشبيه الآخر إلا أن يقال مجموع التفريع من حيث المجموع لا يستلزم تفريع كل واحد واحد فالتفريع بالنسبة إلى أشد قسوة لا بالنظر إلى قوله ﴿فهي كالحجارة﴾ [البقرة: ٧٤] فحينئذٍ يرد عليه أن تفريع أشد قسوة على ما قبله خفي بل الواضح تفريع كالحجارة ولا يخفى ما فيه إذ حينئذٍ يكون تفريعاً لتشبيه الاستعارة على نفسها ولو قيل إن المشبه به في المكنية ليس الحجارة بخصوصها بل هو الأجرام الصلبة الشاملة للمعادن وغيرها لصح التفريع بلا تكلف إذ المعنى أنها صارت كالصلب فهي كأصلب ما يكون منه لكن القائل بالاستعارة المكنية ذهب إلى أن المشبه به هو الحجارة والكلام معه وبالجملة الاستعارة المكنية هنا لا تخلو عن خلل.

قوله: (وثم لاستبعاد القسوة) لا للتراخي في الزمان فإن قسوة قلوبهم في الحال لا بعد زمان فهي للاستبعاد استعارة بمعنى أنها ينبغي أن لا تقع لوجود وقوع أسباب اللين[1].

قوله: (يعني إحياء القتيل أو جميع ما عدد من الآيات) ومن بعد ذلك يؤيد هذا الاستبعاد وقيل إن بعد ذلك لإفادة البعدية الزمانية أعني وقوع القسوة بعد الإحياء زماناً قوله **(فإنها مما يوجب)** أي من شأنها **(لين القلب)** إشارة إلى ما ذكرناه ولين القلب مثل في الاعتبار والاتعاظ وقبول الحق ولو قيل المراد بها القساوة المتجددة بعد مشاهدة الآيات كما قال تعالى: ﴿ولا يزيد الظالمين إلا خساراً﴾ [الإسراء: ٨٢] فحينئذٍ ثم للتراخي الزماني لم يبعد وسره أن ما له البقاء فلبقائه حكم الابتداء صرح به أئمة الأصول.

قوله: (في قسوتها).

قوله: (منها والمعنى أنها) أي قلوب اليهود من أسلافهم[2] أو أبنائهم **(في القساوة)**

قوله: وثم لاستبعاد القسوة يريد أن كلمة ثم موضوعة للتراخي في الزمان وقسوة قلوبهم لم يتجدد لتكون مستعملة فيما وضعت له فالمراد بها الاستبعاد ومعناه يستبعد من العاقل النبوة عن الفكر والاعتبار بعد حصول ما يوجبه من الآيات كقولك لصاحبك وقد فات له ما ينبغي بعد التمكن منه وجدت مثل تلك الفرصة ثم لم تنتهزها فهو مجاز مرسل أو استعارة تبعية إليك أمر توجبه المجاز مرسلاً أو استعارة.

---

(١) كما في قوله تعالى: **﴿ثم أنتم تمترون﴾** لا بمعنى بعد المرتبة كما في قوله تعالى: **﴿ثم كان من الذين آمنوا﴾** الآية.

(٢) إشارة إلى أن هذا الخطاب لليهود الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام فقول المصنف يعني إحياء القتيل أو جميع ما عدد الخ إشارة إليه ويحتمل أن يكون إشارة إلى ابنائهم الذين كانوا في زمن رسولنا محمد عليه السلام كما نقل عن القفال.

قال ابن عباس وقتادة أي من إحياء القتيل وهو خطاب لقاتليه فأخبر أن ابني عمه قتلاه وانكرا مع ظهور =

بالمعنى المحرر (**مثل الحجارة**) أشار به إلى أن الكاف في كالحجارة اسم بمعنى المثل ليحسن عطف أشد بالرفع ولا يكون من عطف المفرد على الجملة الظرفية وإن كان صحيحاً لكن الأصح الاعراض عنه حتى أولوا قوله: ﴿فالق الإصباح وجعل الليل سكناً﴾ [الأنعام: ٩٦] بأن فالقاً بمعنى فلق (**أو أزيد عليها**).

قوله: (**أو أنها مثلها أو مثل ما هو أشد منها**) أي أن الأشد عبارة عن ذات متصفة بالأشدية فهو معطوف على الكاف إما على معنى أن القلوب هي في أنفسها (**أشد قسوة**) وهو الذي ذكره المصنف أولاً عكس الكشاف أو على معنى أنها مثل أشد قسوة من الحجارة (**كالحديد**) فحينئذٍ كانت القلوب مشبهة بالأمرين الأول الحجارة والثاني الشيء الذي أشد من الحجارة وهذا هو الذي ذكره المصنف ثانياً وأما على الأول فالقلوب شبهت بالأمر الواحد وهو الحجارة ثم بين أنها في حدّ ذاتها أشد قسوة منها لا أنها مشابهة بشيء هو أشد من الحجارة فالمآل واحد إلا أن الأول أبلغ وهذا قدمه مع أنه في الكشاف أخره (**فحذف المضاف**) وهو المثل (**وأقيم المضاف إليه مقامه**) وهو أشد فأعرب بإعرابه وهو الرفع (**ويعضده قراءة الجر**) أي قراءة (**الأعمش**) أشد مجروراً (**بالفتحة**) لكونه غير منصرف

قوله: فهي مثل الحجارة أو أزيد منها هذا على أن يعطف أو أشد على الخبر وهو كالحجارة سواء كانت الكاف اسماً بمعنى المثل أو حرفاً جارة فعلى هذا لا يكون في المعطوف معنى التشبيه وأما قوله أو أنها مثلها أو مثل ما هو أشد منها قسوة فحذف المضاف والمضاف إليه جميعاً وأقيم صفة المضاف إليه مقامهما ففي قوله فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه نظر وأقول بين رحمه الله الوجه الثاني المعتبر فيه معنى التشبيه على أن يكون أو أشد عطفاً أيضاً على الخبر الذي هو الكاف أن اسماً أو مجموع الجار والمجرور إن كانت حرفاً والحال أن اعتبار التشبيه إنما يستقيم على أن يعطف هو على المجرور بالكاف وهو الحجارة ويكون التقدير فهي مثل الحجارة أو شيء أشد منها قسوة فاعتبار التشبيه في جانب المعطوف بدون عطفه على المجرور بالكاف مستبعد جداً ويرد هذا الاعتراض على تقدير الكشاف أيضاً فليطالع ثمة لينكشف صدق المقال.

قوله: ويعضده قراءة الجر بالفتح عطفاً على الحجارة أي ويعضد تقدير المثل المضاف في الوجه الثاني قراءة الأعمش بفتح دال أشد في موضع الجر عطفاً على المجرور بالكاف وجه كون هذه القراءة عاضدة له كون معنى هذه القراءة على التشبيه وأنت قد علمت أن اعتبار التشبيه في جانب المعطوف لا يستقيم عند العطف على الكاف أو على المجموع وفي الكشاف ويعضده قراءة الأعمش بنصب الدال أي بفتحها لأنه غير منصرف لوزن الفعل والصفة وهو في موضع الجر مفتوح لا منصوب لكنهم يستعملون القاب الإعراب في غيره توسعاً ولذا قال بنصب الدال لا بنصب أشد إذ لو أراد بالنصب ما هو لقب الإعراب لكان المناسب أن يقول بنصب أشد لا بنصب الدال فعبارة الفتح في عبارة القاضي سالمة عن هذا التكليف.

= هذه الآية العظيمة انتهى فح صيغة الجمع في قلوبكم من قبيل إسناد حال البعض إلى الجمع لوقوعه فيما بينهم وإن لم يرضوه.

فعلم أنه بتقدير المضاف هنا ولعل لهذه التقوية قدم الزمخشري هذا الوجه على الوجه الأول لكن نظر الأبلغية أهم في المقصودية قوله **(عطفاً على الحجارة)** فلا يحتاج إلى القول بأنه حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه لكونه عطفاً على مدخول الكاف وأما في قراءة الرفع فهو معطوف على الكاف فلا بدّ من حذف المضاف في الوجه الثاني في كلام المص **(وإنما لم يقل أقسى لما في أشد من المبالغة)**.

قوله: وإنما لم يقل قسى لما في أشد من المبالغة يعني إنما يتوصل في التفضيل بلفظ أشد إذا أريد تفضيل فعل من غير ثلاثي كما يقال هو أشد إكراماً من فلان لضرورة أخذ صيغة أفعل منه ولا ضرورة ههنا لأن القسوة من الثلاثي يمكن مجيء لفظ أقسى منه فمع إمكان أن يقال فهي كالحجارة أو أقسى منها لا بد في العدول عنه إلى أن يقال أو أشد قسوة مع أنه اخصر من نكتة وتلك النكتة ما في لفظ أشد من المبالغة والدلالة على وجود الشدة في المفضل والمفضل عليه وزيادة شدة المفضل على المفضل عيه أما وجه المبالغة فلأنه ادل على شدة القسوة من لفظ اقسى لدلالته عليها بجوهر اللفظ الموضوع لها مع هيئة موضوعة للزيادة في معنى الشدة بخلاف لفظ الأقسى فإن دلالته على الشدة والزيادة في القسوة بالهيئة فقط وأما وجه الدلالة على اشتداد القسوتين واشتمال المفضل على زيادة فمن حيث الصيغة والهيئة فإن لفظ أشد من صيغ أفعل التفضيل فيدل بهيئته على وجود الشدة في المفضل عليه وزيادتها في المفضل أقول في الدلالة على المعنى الثاني نظر لأن معنى أشد قسوة أن قسوة قلوبهم زائدة على قسوة الحجارة وليس معناه أن في قسوة الحجارة شدة لكن شدة قسوة قلوبهم زائدة على شدة قسوة الحجارة ألا ترى إذا قيل زيد أشد إكراماً من عمرو ليس معناه إلا أنهما مشتركان في الإكرام وإكرام زيد زائد على إكرام عمرو لا أنهما مشتركان في شدة الإكرام وشدة إكرام زيد زائدة على شدة عمرو ويمكن أن يجاب عنه أن أشد قسوة ليس مثل أشد إكراماً لأن لفظ أشد إنما جيء به في أشد إكراماً لمجرد التوصل لضرورة أخذ بناء أفعل التفضيل من فعل الإكرام بخلاف أشد قسوة فإن أشد فيه ليس للتوصل لإمكان أن يؤخذ أفعل التفضيل من فعل القسوة فلا بد للعدول عن الأخصر إلى الاطناب من نكتة وتلك النكتة هي أن يراد إما قوة الدلالة على زيادة قسوة المفضل أو الزيادة في معنى الشدة لا الزيادة في معنى القسوة فيلزم أن يلاحظ معنى الشدة في قسوة القلوب وقسوة الحجارة وزيادة الشدة في قسوة القلوب قال صاحب الكشاف فإن قيل لم قيل أشد قسوة وفعل القسوة مما يخرج منه أفعل التفضيل وفعل التعجب قلت لكونه أبين وأدل على فرط القسوة ووجه آخر وهو أن لا يقصد معنى الأقسى ولكن قصد وصف القسوة بالشدة كأنه قيل اشتدت قسوة الحجارة وقلوبهم أشد قسوة قال الطيبي اعلم أن الأصل في أفعل التفضيل أن يبنى من ثلاثي مجرد ليس بلون ولا عيب وإذا قصد ذلك فيما ليس كذلك توصل بمثل أشد ضرورة ولا ضرورة في الآية إلى التوصل به لاستقامة بنائه من القسوة ولا بد في هذا الاطناب في كلام الله المجيد ﴿الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾ [فصلت: ٤٢] من عائدة وهي إما أن يجاء به لمزيد البيان والتوضيح وإليه الإشارة بقوله لكونه أبين وأدل على فرط القسوة وإما أن يقصد معنى الاشتراك في الشدة نفسها والتأويل بما قال اشتدت قسوة الحجارة وقلوبهم أشد قسوة فظهر أن بيان أشد في قولك ما أشد حمرته لمجرد التوصل إلى البناء فلا يكون مقصوداً بالذات بخلافه في الآية فإنه مقصود بالذات ولذلك قال لا يقصد معنى الأقسى لكن قصد وصف القسوة بالشدة ويندفع بهذا

قوله: (والدلالة على اشتداد القسوتين واشتمال المفضل على زيادة) وجه الدلالة هو أن أشد قسوة يدل على الزيادة بالمادة والهيئة وأقسى يدل عليها بالهيئة فقط ولا ريب في دلالة الأول على المبالغة ولإفادة ذلك عدل عن أقسى مع أنه الأصل لأن التوصل إلى التفضيل بأشد في المزيدات وفي العيوب الظاهرة والقسوة ليست منها وإن كانت من العيوب الباطنة فالقسوة مما يصاغ منه أفعل فلا جرم أن المراد بأشد ليس التوصل بل التفضيل في الشدة وهكذا في كل موضع يكون فيه اشتقاق أفعل منه ويتوصل بأشد فيه مثل فلان أشد علماً وغير ذلك(١) والقول بأنه إنما يتم لو كان أشد محمولاً على القسوة ولكنه محمول على القلوب مدفوع بأنه محمول على القسوة بحسب المآل لكونها تمييزاً والمعنى أو أشد قسوتها كالحديد فإن الحديد والحجارة إذا خليتا وطبعهما لا ريب في أشدية الحديد ألا يرى أنه يكسر بالحديد دون العكس ولا يقدح في ذلك كون الحديد يلين بالنار دون الحجارة لأنه خاصة أخرى والكلام في الصلابة الشدة وأيضاً الحديد لعدم قبوله الانفعالات المذكورة بقوله وإن من الحجارة كأن الحجارة دون الحديد في الصلابة والشدة وأما قصة داود عليه السلام من أن الحديث صار كالعجين له بإذن الله تعالى فمعجزة لا مساس لها بالبحث عن مقتضى الطبائع.

قوله: (واشتمال المفضل) على زيادة اشتداد القسوة لا في نفس القسوة لقوله والدلالة

ما أورده صاحب التقريب من أن في قوله اشتدت قسوة الحجارة وقلوبهم أشد قسوة نظراً لأن أشد لو كان محمولاً على القسوة افاد هذا ولكنه محمول على القلوب فيفيد أن قلوبهم أشد قسوة لا أن قسوتها أشد قسوة فإن أراد أنهما اشتركا في شدة القسوة وهي أشد في الشدة فلا يفيد هذا اللفظ لأن معناه أن قسوتها أشد لأن شدة قسوتها أشد قسوة وإنما كان يفيده لو قال فهي أزيد شدة قسوة أقول لعله أراد بوجه اندفاع نظر صاحب التقريب على التقرير المذكور العدول عن لفظ أقسى إلى لفظ أشد قسوة مع إمكان بناء أفعل التفضيل من فعل القسوة إذ لو أريد الزيادة في معنى القسوة لكفى أن يقال أو أقسى منها ولما عدل عنه إلى لفظ أشد من غير ضرورة في أخذ بناء أفعل من فعل القسوة علم أن أشد ههنا ليس للتوصل بل هو مقصود بالذات إما لقوة دلالته على زيادة قسوة المفضل أو لكون المراد بيان الزيادة في معنى الشدة في القسوة وهذا إنما يكون إذا اشتركت القلوب والحجارة في شدة القسوة وأقول لا يندفع نظر صاحب التقريب بما ذكره الطيبي إذ يكفي في نكتة العدول عن لفظ أقسى إلى لفظ أشد من غير ضرورة في كون لفظ أشد مقصوداً بالذات الوجه الأول من الوجهين المذكورين وأما الوجه الثاني فنظر صاحب التقريب وارد عليه بحسب الظاهر والحق في اندفاع النظر أن يقال إن أشد ههنا وإن كان من حيث الظاهر محمولاً على القلوب لكنه في الحقيقة محمول على القسوة لأن قسوة تمييز والتمييز فاعل في المعنى فإن معنى قولك طاب زيد نفساً طاب نفس زيد فقولنا قلوبهم أشد قسوة في معنى قسوة قلوبهم أشد.

---

(١) بخلاف قولنا فلان أشد حمرة أو أشد إكراماً من عمرو فإنه يراد به التفضيل في نفس الحمرة لا في شدتهما إذ لا يمكن بناء أفعل التفضيل إلا بهذه الطريقة.

على اشتداد القسوتين فلو قيل أقسى لفاتت هذه المبالغة المقصودة فاختير الإطناب وترك الأخصر لتحصيل تلك المبالغة.

قوله: (**وأو للتخيير أو للترديد**) يعني أن أو في الأصل وإن كانت للتساوي في الشك لكن اتسع فيها فأطلق للتساوي بلا شك كما نبه عليه المصنف في قوله تعالى: ﴿أو كصيب من السماء﴾ [البقرة: ١٩] الآية وهنا لما استحال حمله على الشك لوقوعه في كلام من لا يخفى عليه خافية حمل أولاً على التخيير أي جعل الغير مخيراً بين التشبيهين وثانياً على الترديد أي تجويز الأمرين في نفس الأمر مع قطع النظر عن الغير والقول بأن الشك ليس معنى أصلياً لكلمة أو فمخالف لما اختاره المصنف في قوله تعالى: ﴿أو كصيب﴾ [البقرة: ١٩] الآية كما مرّ نعم ذلك مختار صاحب التوضيح ومن تبعه.

قوله: (**بمعنى أن من عرف حالها شبهها بالحجارة**) بيان لكون أو للتخيير ومعنى الترديد هنا كما بينا راجع إلى معنى التخيير ولهذا جمع بينهما في تقرير المعنى وإن كان ظاهره بيان معنى التخيير وليس معنى الترديد هنا الشك بالنسبة إلى السامع لا إليه تعالى حتى يرد الإشكال بأنه هذا يؤدي إلى تجويز أن يكون معاني الحروف بالقياس إلى السامع حتى تستعمل إذا لتحقق المخاطب وهذا إخراج الألفاظ عن أوضاعها فإنها وضعت ليعبر بها المتكلم عما في ضميره ولو جعلت بمعنى بل لكان أحسن كذا نقل عن العلامة قوله وهذا إخراج الألفاظ الخ غريب فإن باب المجاز مفتوح ألا يرى أن لعل قد يحمل على ترجي المخاطب وغير المخاطب وكلمة أن قد يستعمل في كلامه تعالى للشك بالنسبة إلى المخاطب[1] ونظائره لا تحصى فلا يعرف وجه هذا الكلام أصلاً نعم لا حاجة إلى الحمل على شك السامع بل معنى الترديد ما ذكرناه وهو تجويز الأمرين مع قطع النظر عن الغير ومعنى التخيير هنا ليس التخيير الاصطلاحي الذي يشترط فيه الأمر والنهي وعدم صحة الجمع بين الأمرين بل المراد منه إفادة مطلق التساوي فقط كما أشرنا إليه آنفاً وإنما حمل على كونه بمعنى بل لأنه مع كونه خلاف الظاهر يحتاج إلى تقدير مبتدأ أي بل هي أشد قسوة لأنه مخصوص بعطف الجملة.

قوله: وأو للتخيير أو الترديد بمعنى أن من عرف حالها الخ لما كان لفظ أو منبئاً عن الشك والتردد وهذا لا يصح في شأن علام الغيوب حمل معناه هنا على التخيير أو الترديد بالنسبة إلى من عرف حال قلوبهم فإن من عرف بحالها مخير بين تشبيهها بالحجارة وتشبيهها بشيء هو أقسى من الحجارة أو متردد بين هذين التشبيهين أقول في قوله وأو للتخيير نظر لأن أو إنما تكون للتخيير إذا دخلت على الأمر أو النهي وأما إذا دخلت على الخبر فلا فإنها عند دخولها على الخبر تكون للشك فعند عدم صحة الحمل على الشك يجب التأويل وتأويله ههنا هو الوجه الثاني وهو أن يكون التردد بالنسبة إلى من عرف حالها.

---

(١) كما صرح به المصنف في قوله تعالى: ﴿**فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا**﴾ [البقرة: ٢٤] الآية.

قوله: (أو بما هو أقسى منها) فإن المشابه بالشيء الأقوى يجوز أن يشبه بالأدنى منه في وجه الشبه والسر فيه الترقي ومثل هذا وإن كان الظاهر حمل أو على معنى بل كقوله تعالى: ﴿وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون﴾ [الصافات: ١٤٧] لكنه لم يحمله عليه لما ذكرنا آنفاً ووجه الشبه المراد هنا عدم التأثر عن الغير تأثراً مطلوباً منه ولا شك في اشتراكه بين القلب والحجارة وبين القلب وما أشد (منها) والنكاة مبنية على الإرادة فأريد أولاً مشابهته بالحجارة في عدم التأثر المذكور ثم أريد تشبيهه بما هو أشد منها للترقي فإن مثل هذا أدخل في تفهيم الأغراض وإدخاله في روع السامعين.

قوله: (تعليل للتفضيل) ومراده أن هذه الجملة حال من الحجارة المقدرة في الجملة المتقدمة إذ المعنى أو أشد قسوة منها وكثير أما الحال تشعر بالتعليل فالواو رابطة لا عاطفة كأنه قيل أو أشد قسوة من الحجارة لأن من الحجارة كذا وكذا بخلاف قلوب هؤلاء المتمردين.

قوله: (والمعنى أن الحجارة تتأثر وتنفعل) ترك الواو وإسقاط كلمة من إشارة إلى حاليتها وليست بعاطفة قوله فإن منها الخ كالنص عليه وإلى بيان الحجارة المطلقة المشتركة

قوله: أو بما هو أقسى منها اختيار منه للوجه الثاني المرجوح المنظور فيه وهو أن يعتبر التشبيه في جانب المعطوف مع كونه معطوفاً على الخبر وترك للوجه الأول الراجح وصاحب الكشاف كلمة أو على كل من الوجهين حيث قال والمعنى أن من عرف حالها شبهها بالحجارة أو بجوهر أقسى منها وهو الحديد مثلاً أو من عرفها شبهها بالحجارة أو قال هي أقسى من الحجارة فإن قوله أو بجوهر أقسى منها ناظر إلى الوجه الثاني المبني على التشبيه بإضمار المثل في المعطوف وحذفه وقوله أو قال هي أقسى من الحجارة ناظر إلى الوجه الأول الذي لم يلاحظ فيه معنى بالتشبيه بتقدير المثل قال بعض شراح الكشاف إنما أخرج الكلام مخرج الشرطية ليؤذن بأن مرجع الشك إلى الناس لأنه سبحانه لا يشك وقال لبعضهم هذا يؤدي إلى تجويز أن يكون معاني الحروف بالقياس إلى السامع حتى إذا استعمل أن يكون بتحقيق المخاطب لا بتحقيق المتكلم ولعل هذا إخراج الألفاظ عن أوضاعها فإن الالفاظ إنما وضعت ليعبر بها المتكلم عما في ضميره وقال بعض المتأخرين من الشارحين للكشاف.

قوله: والمعنى أن من عرف حالها الخ تأويل لكلمة الشك الواقعة في كلام علام الغيوب على الوجهين السابقين أعني حذف المضاف وبدونه بطريق اللف والنشر يعني معناه على تقدير حذف المضاف أن من عرف حالها شبهها بأحد الشيئين وعلى تقدير عدم الحذف أن من عرفها صدر عنه أحد الأمرين إما بالتشبيه بالحجارة أو القول بأنها أشد وليس هناك شك من المتكلم ولا من السامع وليس المراد أن أو هنا للشك بالنسبة إلى السامع ليرد الاعتراض بأن الألفاظ إنما وضعت ليعبر بها المتكلم عما في ضميره أقول فعلى هذا يلزم أن يكون إخراج الكلام مخرج الشرطية فيرجع التشبيه إلى المطلعين خالياً عن الفائدة والحق جواز اعتبار حال السامع في معاني الألفاظ عند امتناع جريها على الأصل بالنظر إلى المتكلم فإن جعلت مسلك أو في الشك مسلك لعل في الترجي الواقع في كلام الله تعالى فتلك جادة مسلوكة لأهل السنة حيث أرادوا به ترجي السامعين لامتناع حمله على ترجي المتكلم.

بين الأحجار المذكورة فإن مطلق التأثر مشترك بين التأثرات المخصوصة المذكورة في النظم الكريم ومن هذا أسقط أولا لفظة من ثم قال فإن منها كذا الخ لكن هذا البيان ينتظم كون المعنى أنها في القساوة مثل الحجارة أو القلوب زائدة عليها في القسوة لأن من الحجارة تتأثر دون القلوب فهي زائدة عليها وأما على كون المعنى إنها مثلها أو مثل ما هو أشد منها فكون ﴿وإن من الحجارة﴾ تعليلاً للتفضيل مشكل لأن هذه الجملة لا تفيد كون القلوب مشابهة بما هو أشد قسوة من الحجارة كالحديد فلا يكون تعليلاً لذلك وأيضاً لا إشعار فيه بأن مثل الحديد أشد من الحجارة قساوة فالصواب الاكتفاء بالوجه الأول فيما سبق.

قوله: (فإن منها ما ينشق فينبع منه الماء ويتفجر منه الأنهار) قوله ينبع فيه رمز إلى أن المراد من قوله فيخرج منه الماء لكن لا حاجة إليه إذ الخروج هو الحركة من الداخل إلى الخارج وهو متحقق هنا والقول بأن المراد أن خروجه قليلاً بحيث يصير منبوعاً قليل الجدوى إلا أن يقال إنه حمله على العيون ليحسن التقابل بالأنهار وبين أولاً حال تشقق الأرض مع أن تفجر الأنهار منها مقدم ذكراً في النظم تنبيهاً على أن الواو لمطلق الجمع لا تقتضي الترتيب فالظاهر أن تفجر الأنهار منها بسبب تشقق الأرض فتفجرها مترتب عليه كما نبه عليه بقوله فينبع منه الماء وينفجر منه وأما تقديمه في النظم الجليل فلكثرة الانتفاع بالأنهار بخلاف العيون[1] ويؤيده ما قيل من أن قوله ويتفجر عطف على ينبع ولذا ترك منها

قوله: تعليل للتفضيل جعل جملة ﴿وإن من الحجارة﴾ [البقرة: ٧٤] الآية اعتراضاً وإردا لتعليل تفضيل قسوة قلوبهم على قسوة الحجارة وصاحب الكشاف جعل هذه الجملة اعتراضاً ورد بياناً لفضل قلوبهم على الحجارة في شدة القسوة وتقرير لقوله ﴿أو أشد قسوة﴾ حيث قال وإن من الحجارة بيان لفضل قلوبهم على الحجارة في شدة القسوة وتقرير لقوله ﴿أو أشد قسوة﴾ والمعنى أن من الحجارة ما فيه خروق واسعة يندفق منها الماء الكثير الغزير ومنها ما ينشق اشتقاقاً بالطول أو بالعرض فينبع منها الماء أيضاً اعترض عليه بأنه يلزم عطف البيان على المبين وهو خلاف الأصل فالأولى أن يقال إنها استئنافية والجملة كما هي مذيلة للتشبيه كقوله تعالى: ﴿واتبع ملة إبراهيم حنيفاً واتخذ الله إبراهيم خليلاً﴾ [النساء: ١٢٥] والدليل على كونها مذيلة قوله وتقرير لقوله أو أشد لأن المذيلة كالمعترضة مؤكدة كما قال في الكشاف في تفسير سورة الأنعام إن التأكيد أيضاً نوع بيان فعلى هذا التنكير في قوله بيان وتقرير للتنويع فيكون المراد البيان الذي يحصل بالتذييل فإن الجملة المذيلة قد تفيد ما افادته المعترضة من التأكيد والتقرير قال بعض الشارحين قوله تعالى ﴿وإن من الحجارة﴾ [البقرة: ٧٤] على ما فسره صاحب الكشاف فيه معنى التتميم دون الترقي من الأدنى إلى الأعلى ليكون على وزان قوله ﴿الرحمن الرحيم﴾ [الفاتحة: ١] إذ لو أريد الترقي لقيل ﴿وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء﴾ ﴿وإن منها لما يتفجر منه الأنهار﴾ وفائدته استيعاب جميع الانفعالات التي على خلاف طبيعة هذا الجوهر وهو أبلغ من الترقي أقول هذا المعنى مستفاد من قوله وتقرير فليتأمل ثم قال وقوله ﴿وإن منها لما يهبط﴾ تتميم للتتميم.

---

(١) قال الإمام والمعنى وإن من الحجارة لما يتشقق فيتفجر منه الماء الذي يجري حتى يكون منه الأنهار =

المذكورة في الآية للإشارة إلى أن التشقق معتبر في قوله ﴿وإن منها لما يتفجر منه الأنهار﴾ لأن المقصود بيان تأثر الحجارة والتفجر صفة الأنهار مسند إليها وإن كان له تعلق بالحجارة بتوسط كلمة منها إلا أنه ترك التصريح به في الآية لدلالة التفجر عليه دلالة واضحة حتى كان ذكره معه مكرراً بخلاف يخرج فإن قيل الأولى أن يكون لما تشقق فيخرج منه الماء مقدماً على تفجر الأنهار ليكون ترقياً من الأدنى إلى الأعلى كما هو مقتضى النص لأن انفجار الماء وجريانه أعلى من خروج الماء بلا جريان فجوابه أن المص اختار طريق الترقي لأنه أقرب إلى الطبع وأنجح في المقصود فالقول بأن قوله تعالى: ﴿وإن من الحجارة﴾ [البقرة: ٧٤] الخ وارد على نهج التتميم دون الترقي كالرحمن الرحيم إذ لو أريد الترقي لقيل ﴿وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء﴾ [البقرة: ٧٤] وإن منها لما يتفجر منه الأنهار ضعيف لما عرفت من أن المص حمل النظم على هذا الأسلوب والتقديم في الذكر لنكتة كثرة الانتفاع بالأنهار وإن الواو لا تقتضي الترتيب واستيعاب جميع الانفعالات متحقق سواء حمل الكلام على طريق الترقي كما هو المختار أو على طريق التتميم والادعاء بأن فائدته استيعاب جميع الانفعالات التي على خلاف طبيعته وهو أبلغ من الترقي ليس بتام على أن استيعاب جميع الانفعالات عند التحقيق في حيز المنع.

قوله: (ومنها ما يتردى من أعلى الجبال) أي يسقط هذا تفسير يهبط التردي والهبوط يتحققان بالحركة الإرادية فهو مجاز هنا قوله **(انقياداً لما أراد الله تعالى به)** إشارة إلى أن الخشية مجاز عن الانقياد كما سيجيء.

قوله: (وقلوب هؤلاء) أظهر موضع المضمر وعبر باسم بالإشارة للتحقير.

قوله: (لا تتأثر فلا تنفعل عن أمره) وهذا يخل بالتشبيه وإن كان الغرض منه بيان أشدية القلوب فالمراد أن قلوبهم لا تتأثر أصلاً بالزواجر والحجارة تتأثر في الجملة لا بالجملة فهما متشاركان في عدم التأثر لكن عدم التأثر في قلوبهم أشد لعدم تأثر قلوبهم عن أمره تعالى وأما الحجارة فهي متأثرة عن إرادة الله تعالى وفي ذكر الإرادة في الحجارة والأمر في قلوب هؤلاء تنبيه نبيه فلا تغفل وقلوب هؤلاء متأثرة أيضاً بما أراده الله تعالى وبالأمر التكويني وإن لم تتأثر بالأمر التكليفي لكونها مطبوعة ومختومة لكن المعتبر في

قوله: وقلوب هؤلاء لا تتأثر ولا تنفعل عن أمر الله اشعار بأن قوله عز وجل: ﴿وإن من الحجارة﴾ [البقرة: ٧٤] إلى آخره في ضمن افادته معنى التعليل والبيان يفيد أيضاً معنى التعريض لهم قوله والتفجر التفتح بسعة وكثرة معنى الكثرة مستفاد من صيغة الجمع ولفظ النهر وهو المجرى الواسع.

= فاتضح ما ذكرنا من أن تفجر الأنهار معتبر فيه الانشقاق وأن التقدم في الذكر لكثرة نفعها وإن التقابل بين النبوع والتفجر لكون الجريان معتبراً في الأنهار دون العيون.

العقلاء التأثر بالأمر التكليفي لكونه بالاختيار وفي الجمادات التأثر بإرادة الله تعالى[١] فلما انتفى التأثر المقدور في القلوب وتحقق التأثر اللائق بالجمادات فيها كانت القلوب زائدة في القساوة عليها.

قوله: (والتفجر التفتح بسعة وكثرة) والكثرة والسعة مستفادتان من صيغة التفعل مع مدخلية المادة فيها ولذا لم يذكر في التشقق مثل ذلك والمراد بالأنهار الماء الكثير الذي يجري فهو إما على حذف المضاف أو المجاز المرسل بذكر المحل وإرادة الحال أو الإسناد المجازي وقد مرّ التفصيل فيه في قوله تعالى: ﴿جنات تجري من تحتها الأنهار﴾ [البقرة: ٢٥] فتفجر الأنهار كجريانه في عدم كونه حقيقة ولما كانت الحجارة جمعاً جعل الأنهار جمعاً أيضاً.

قوله: (والخشية مجاز عن الانقياد) بذكر السبب وإرادة المسبب أو بطريق إطلاق

قوله: والخشية مجاز عن الانقياد فالمعنى وإن منها لما يهبط من انقياده لأمر الله وفي الكشاف والخشية مجاز عن انقيادها لأمر الله وأنها لا تمتنع على ما يريد فيها وقلوب هؤلاء لا تنقاد ولا تفعل ما أمرت به إلى هنا كلامه يعني اثبت للحجارة الخشية على طريق المجاز لفائدتين إحداهما التصريح بالمبالغة في كونها منقادة لأمر الله وثانيهما التعريض بأن قلوب هؤلاء لا تنقاد هكذا قالوا أقول افادة معنى التعريض لا يحتاج إلى ارتكاب التجوز في الخشية المعبر بها عن الانقياد بل لو قيل وإن من الحجارة ما ينقاد لأمر الله تعالى حصل معنى التعريض بأن قلوبهم لا تنقاد لأمر الله تعالى وجه التجوز أن الخشية ملزومة للانقياد فأطلقت وأريد الانقياد مجازاً مرسلاً اطلاقاً لاسم الملزوم على اللازم ويجوز أن يكون مجازاً مستعاراً حيث شبهت حال الحجر في انقياده لأمر الله تعالى وتأثره بقدرة الله تعالى بحال العاقل أنحاش في اطاعته وامتثاله للأوامر الإلٓهية ثم استعيرت الخشية له فهي استعارة تمثيلية وعلى هذا التوجيه يؤول قوله تعالى: ﴿تسبح له السموات السبع والأرض وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولله يسجد من في السموات ومن في الأرض﴾ ومنهم من منع انتفاء الحياة والعقل في الحجر لجواز خلق الله تعالى اياهما فيه كما في قوله تعالى: ﴿وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء﴾ [فصلت: ٢١] فكما جاز إنطاق الجلد جاز جعل الحجر حياً خاشعاً وروي أنه حن الجذع لقعود رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على المنبر وأنه لما آتاه الوحي في أول المبعث فانصرف إلى منزله سلمت عليه الأحجار وكلها كانت تقول السلام عليك يا رسول الله فغير ممتنع أن يخلق في بعض الأحجار عقل وفهم حتى تحصل الخشية فيه لكن المعتزلة انكروا هذا التأويل لما عندهم من أن البنية واعتدال المزاج شرط لقبول الحياة والعقل ولعل اقتصار الزمخشري في توجيه الخشية على المجاز بناء على مذهبه فإن مذهبهم أن الجماد لا يصدر منه حقيقة الخشية لأنها صفة الحي والحياة لا تتصور فيه عندهم لفقد شرطها ثم مبني كلام الكشاف على أن الأمر لا ينفك عن الإرادة على ما

---

(١) فاندفع اشكال البعض بأنه مشى على أسلوب الكشاف ولم يتفطن لأن مبناه على أصل الاعتزال من عدم الفرق بين الأمر والإرادة وجه الاندفاع هو أنه لما كان اختيار المص أن البنية شرط في الحياة وأنه معدوم في الحجارة تعين اعتبار الإرادة في الحجارة والأمر في جانب المخاطبين.

اسم الملزوم على اللازم قال المص في تفسير قوله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة﴾ [الأحزاب: ٧٢] الآية وقيل إنه تعالى لما خلق هذه الأجرام خلق فيها فهما فح الخ لا حاجة إلى جعل خشية الحجارة مجازاً وينصره قول صاحب التوضيح في أواخر بحث حكم المشترك التأمل فعلم أن وضع الرأس خضوعاً لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره إلا منكر خوارق العادات انتهى. فعلم منه أن الخشية من الله تعالى غير ممتنعة من الجمادات أيضاً فيكون حقيقة وكذا الهبوط يكون بإرادته الاختيارية على هذا التقدير لكن المص مال هنا إلى القول بأن اعتدال المزاج والبنية شرط في الحياة وفي موضع آخر اختار عدم شرطية ذلك وما ذكرناه آنفاً في تأثر الحجارة مبني على الاشتراط وبعضهم قال إنه تعالى لما ذم بني إسرائيل بعدم انقيادهم لما يليق بحالهم من أمر التكليف ورجح عليهم الحجر بانقياده لما يليق بحاله من حكم التكوين جعل الخشية مجازاً عن الانقياد وإن كان حملها على الحقيقة جائزاً عندنا وأنت خبير بأن حمل الخشية على الحقيقة أدخل في تحصيل هذا المرام إذ حينئذٍ تكون خشية الحجارة باختيارها بخلاف حملها على المجاز فإنه حينئذٍ يكون بطبعه وما يكون باختياره أقوى مما يكون بطبعه وبيان المص هنا لا يكون مبنياً على عدم التغاير بين الأمر والإرادة فإنه مذهب المعتزلة كما علم توضيحه مما سبق وفيه رمز إلى أن مواعظ التورية مع كثرتها لم تؤثر في قلوب هؤلاء الغلاة وقد أثر العصا في الحجر بالضرب مرة حتى أخرج منه ثنتي عشر عيناً **(وقرىء إن على أنها المخففة من الثقيلة)**.

قوله: (ويلزمها اللام الفارقة بينها وبين أن النافية ويهبط بالضم) وهي ههنا لام ﴿لما يتفجر﴾ ﴿ولا يشقق﴾ ﴿ولما يهبط﴾.

قوله: (وعيد على ذلك) من شدة القساوة وعدم الانقياد بترك الإيمان والاعراض عما أمرهم الله تعالى بعد العرفان.

قوله: (وقرأ ابن كثير ونافع ويعقوب وخلف وأبو بكر بالياء ضماً إلى ما بعده) فيه خلل لأن المذكور في كتب التفسير والقراءة أن القارىء بياء الغيبة هنا ابن كثير والباقون يقرؤون بتاء الخطاب قال الجعبري قرأ ابن كثير بالياء المثناة التحتية **(والباقون بالتاء)**

هو الظاهر من ذكر الإرادة بعد الأمر في الموضعين وقال بعضهم قلوبهم إنما تمتنع عن الانقياد لأمر التكليف بطريق القصد والاختيار ولا تمنع عما يراد بها على طريق القسوة والإلجاء كما في الحجارة وعلى هذا لا يتم ما ذكره حيث لا يصلح أن يكون قوله ﴿وإن من الحجارة﴾ [البقرة: ٧٤] الخ بياناً للتفضيل فالأولى حمل الكلام على الحقيقة لكنه خلاف مذهبه والحاصل أن الخشية لو حملت على المجاز لا تصلح جملة وإن من الحجارة الخ بياناً لفضل قلوبهم في القسوة على الحجارة ولو حملت على الحقيقة يلزم تجويز خلاف مذهبه.

قوله: والباقون بالياء وهذه القراءة أي القراءة بالياء التحتانية على الالتفات من الخطاب إلى الغيبة.

بالفوقية ووجه الغيبة مناسبة لقوله: ﴿فذبحوها وما كادوا يفعلون﴾ [البقرة: ٧١] وهم يعلمون ووجه الخطاب مناسبة قوله ﴿وإذ قتلتم نفساً فادارأتم﴾ [البقرة: ٧٢] و ﴿تكتمون﴾ [البقرة: ٣٣] و ﴿يريكم آياته لعلكم﴾ [البقرة: ٧٣] ﴿ثم قست قلوبكم﴾ [البقرة: ٧٤] لا ﴿أفتطمعون﴾ لأنه للمؤمنين انتهى. قوله ضماً إلى ما بعده لأن المخاطب غيرهم وهو المؤمنون فهو في حكم الغيبة وقيل ضماً إلى ما بعده يعني أن قوله أن يؤمنوا وما بعده من الضمائر عائدة لليهود والباقون بالتاء ضماً إلى ما قبله كما نقل عن الجعبري(١) وفي قراءة الياء التفات من الخطاب إلى الغيبة انحطاطاً لهم عن لذة المخاطبة وأما في صورة الخطاب فبطريق العتاب إذ الخطاب للاعداء للعتاب والعدول عنه للتبعيد عن ساحة الخطاب والنكات متفاوتة بحسب المقامات.

قوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾﴾

قوله: (الخطاب لرسول الله عليه السلام والمؤمنين) وقيل هو للرسول عليه السلام خاصة والجمع للتعظيم وله وجه إذ طمع إيمانهم لصاحب الوحي أمس بالمقام وأوفى بالمرام ويؤيده أن يؤمنوا لكم سواء جعلت اللام زائدة أو جعلت للتعليل وهذا من قبيل تلوين الخطاب لعدم الالتباس على قراءة تعلمون بالتاء والاستفهام في أفتطمعون للإنكار الواقعي التوبيخي فإن طمع الإيمان منهم في تلك الحال مستبعد وإن كان ذلك الطمع مستحسناً في حد ذاته والفاء معطوفة على مقدر مدخول للهمزة حقيقة والمعنى أتظنون أن قلوبهم متأثرة صالحة للإيمان فتطمعون أن يؤمنوا لكم والمتعاطفان كلاهما مستبعدان وله وجه آخر سيجيء تفصيله في قوله تعالى: ﴿أفكلما جاءكم رسول﴾ [البقرة: ٨٧] الآية.

قوله: (أن يصدقوكم) فيه إشارة إلى أن اللام زائدة لتقوية العمل وأن الإيمان بالمعنى اللغوي والأولى فيه إشارة إلى أن التعدية باللام بتضمين معنى الإقرار والاستجابة كما في قوله تعالى: ﴿فآمن له لوط﴾ [العنكبوت: ٢٦] أي صدقه وأقر له واستجاب له إذ الحمل

قوله: الخطاب لرسول الله والمؤمنين لم يفسر الطمع لظهوره ومنهم من عرفه بأنه نزوع النفس إلى الشيء شهوة له قيل هذا أخفى من الطمع لاشتماله على ذكر النفس وقيل الفاء فصيحة تفصح عن محذوف تقديره اتعلمون أن قلوبهم كالحجارة أو أشد قسوة فتطمعون أن يؤمنوا ويستقيم إذا كانت الهمزة للإنكار فإن العلم بذلك سبب الانكار على الطمع.

قوله: أن يصدقوكم هذا على جعل اللام في لكم مزيدة وقوله أو تؤمنوا لأجل دعوتكم على جعلها للتعليل ويجوز أن تكون اللام لتضمين التصديق معنى الاستجابة أي يستجيبوا لكم.

---

(١) إلا أن الطيبي قال قرأ ابن كثير ونافع ويعقوب وأبو بكر بالتاء الفوقانية والباقون بالياء فكانت المخالفة في خلف كذا قيل ولا تخفى مخالفته لما نقل عن الجعبري فعليك به.

على الصلة غير متعارف في الفعل والمصنف لإشارته إلى ذلك التضمين في قوله تعالى: ﴿وقالوا لن نؤمن لك﴾ [الإسراء: ٩٠] الآية حيث قال ولن نقر لك بعد قوله لأجل قولك لم يتعرض له هنا فإن الإقرار يتعدى للمقر به بالباء وللمقر له باللام وقد مرّ الكلام هناك.

قوله: (أو يؤمنوا لأجل دعوتكم) أي اللام للتعليل بتقدير مضاف إذ العلة هي المعاني دون الذوات والقرينة على خصوص المضاف أي الدعوة كون المخاطب صاحب دعوة والمراد بالإيمان حينئذٍ شرعي فيستغني عن ذكر المفعول به لدخوله في مضمونه ولو ذكر إما أن يحمل على التجريد أو على التأكيد وكان هذا مراد من قال فيؤمنوا منزل منزلة اللازم ولو قدم هذا الاحتمال كما في قوله تعالى: ﴿وقالوا لن نؤمن لك﴾ [الإسراء: ٩٠] أو اكتفى به لكان أولى وبالإفادة أحرى.

قوله: (يعني اليهود) أي الموجودين في وقت النزول إذ الطمع لا يتصور(١) ومن هذا قال طائفة من أسلافهم فحينئذٍ تكون اللام للعهد إذ المراد كما عرفت قوم مخصوصون قد علم الله منهم أنهم لا يؤمنون باختيارهم ولك أن تحمله الجنس فيكون عاماً خص منه البعص وهم الذين آمنوا من اليهود كعبد الله بن سلام وأضرا به وهذان الوجهان ذكرهما المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا سواء عليهم﴾ [البقرة: ٦] الآية والحمل على الجنس يلائم قوله أشد ملائمة قوله ﴿وقد كان فريق منهم﴾ [البقرة: ٧٥] إذ على تقدير أن يراد باليهود في أن يؤمنوا قوم مخصوصون يحتاج إلى الاستخدام في ﴿فريق(٢) منهم﴾ لكن لا ضير فيه لكونه من المحسنات المعنوية.

قوله: (طائفة من أسلافهم) إن أراد به تقدير المضاف فلا حاجة إلى القول بالاستخدام حين إرادة أقوام بأعيانهم إذ الضمير حينئذٍ راجع إلى تلك الأقوام المخصوصة بتقدير المضاف وإن أراد حاصل المعنى فيحتاج إلى الاستخدام على ذلك التقدير وإلا فلا يحتاج إليه إذ المرجع الجنس في كلا الضميرين باعتبار تحققه في ضمن بعض الأفراد ثم المراد بتلك الطائفة من كان في زمن موسى عليه السلام بقرينة.

قوله: يعني اليهود فالمعنى افتطمعون أن يؤمن اليهود لكم فمرجع الضمير اليهود الذين كانوا في زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لأن طمع الإيمان من الماضين المنقرضين غير متصور وأما فريق في قوله وقد كان فريق فقد قال مجاهد والسدي في جماعة هم طائفة ممن سلف منهم ولذا فسر بقوله طائفة من أسلافهم فسر صاحب الكشاف قوله: ﴿أن يؤمنوا لكم﴾ [البقرة: ٧٥] بأن يحدثوا الإيمان لأجل دعوتكم أما معنى الحدوث فمستفاد من الفعل المفيد للتجدد والحدوث وأما معنى لأجل فلأن الإيمان ليس لهم بل لله تعالى.

---

(١) أي لأنهم المطموع في إيمانهم الحادث والمذكورون بطريق الخطاب على الوجه الظاهر.

(٢) فسر الفريق بالطائفة لأن يجيء بمعنى الرجل أيضاً وقد تجيء الطائفة بمعنى الواحد كما في قوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة﴾ [التوبة: ١٢٢] بهذا فسر ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كما في التوضيح في بحث العام فدلالة القرينة على الجماعة اظهر من دلالة الطائفة عليها فالأولى عدم التفسير بها.

قوله: (يعني التورية) لأنهم أهل الميقات وهذا غير مرضي عند المص كما سيأتي أو من كان في زمن النبي عليه السلام والمراد بالكلام التورية وهو المختار عنده حيث قال في تفسير كلام الله يعني التورية والمراد بالسمع سمع ما يدل على كلامه تعالى كما يقال لأحد إما تسمع كلام الله إذا قرىء القرآن عنده وهذا شائع ملحق بالحقيقة.

قوله: (كنعت محمد ﷺ) وتحريفهم حينئذٍ تحريف صفة رسول الله عليه السلام المذكورة في التورية قيل كان من صفاته عليه السلام المذكورة في التورية أنه يكون أبيض ربعة فحرفوا ذلك بأن يكون أسمر طويلاً انتهى والله أعلم بصحته[1] **(و)** حرفوا **(آية الرجم)** بالتسويد والمحو فعلى هذا يكون المراد من أسلافهم من لم يبلغ نزول هذه الآية لا من سبق عصر النبي عليه السلام إذ السلف أمر إضافي يصدق على من تقدم زمن النبي عليه السلام بمعنى كذشتن وعلى من تقدم زمن النزول من عصر النبي عليه السلام بمعنى بيش نشدن والمراد أحبارهم الذين هم الأشرار ﴿الذين اشتروا بآيات الله ثمناً قليلاً﴾ [التوبة: ٩] فحرفوا نعته عليه السلام طمعاً للمال وحفظاً للجاه والمنال حين قدم النبي عليه السلام المدينة المشرفة المعظمة.

قوله: (أو تأويله) على نعت محمد عليه السلام بتقدير المضاف كتحريف نعته وتغييره إذ التحريف في اللغة من الانحراف والميل وهو التغيير والمعنى أنهم يميلونه أي كلام الله تعالى من حال إلى حال بتبديله بالكلية ووضع الشيء في موضعه أو بتأويل معناه بالتأويلات الفاسدة **(فيفسرونه بما يشتهونه)** وهذا أيضاً تغير كلام الله تعالى إذ المقصود هو المعنى وتغيير المعنى إما بتبديل لفظ الدال عليه ووضع لفظ آخر مكانه الدال على معنى آخر أو بتغيير المعنى فقط وكلاهما تحريف كلامه وسيجيء الكلام فيه على وجه التمام في تفسير قوله تعالى: ﴿يحرفون الكلم عن مواضعه﴾ [النساء: ٤٦] في موضع وقوله تعالى: ﴿يحرفون الكلم﴾ [النساء: ٤٦] من بعد مواضعه ولا ريب في أن هذا التأويل الكاسد وقع من الحاضرين لا الماضين.

قوله: (وقيل هؤلاء من السبعين المختارين) سمعوا كلام الله حين كلم موسى بالطور

قوله: كنعت محمد صلى الله تعالى عليه وسلم قيل كان من صفات النبي محمد عليه الصلاة والسلام في التورية أنه يكون أبيض ربعة يعني متوسط القامة فحرفوا ذلك بأنه يكون أسمر طويلاً وأما تحريف آية الرجم أن حكم زنى المحصن في التورية كان الرجم فحرفوه إلى تسخيم الوجه فمعنى التحريف على هذا التبديل والتغيير.

قوله: وقيل هؤلاء من السبعين المختارين الخ فعلى هذا معنى التحريف اثبات ما ليس منه وكتمان ما هو فيه وأنكر هذا القول طائفة من العلماء وقال بعض الفضلاء ليت شعري لم فسر كلام الله بالتورية وتحريفهم أمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم ذهب إلى أن الفريق من أسلافهم والظاهر البين أن الضمير في منهم يرجع إلى ما يرجع إليه الضمير في يؤمنوا وقال الفاضل

---

(١) إذ المذكور في كتب الحديث كالشمائل وغيره أنه عليه السلام أسمر اللون.

أي المراد بطائفة من أسلافهم هؤلاء السبعون المختارون للميقات المشار إليه في قوله تعالى: ﴿واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا﴾ [الأعراف: ١٥٥] هذا ما رواه الكلبي من أنهم سألوا موسى أن يسمعهم كلامه تعالى فقال لهم اغتسلوا والبسوا الثياب النظيفة ففعلوا فأسمعهم الله تعالى فالسماع على هذا من الله تعالى بلا واسطة كما كان لموسى عليه السلام لكن الصحيح أنهم لم يسمعوا بلا واسطة وأنه مخصوص بموسى عليه السلام وهو منصب النبوة والرسالة ولهذا لم يرض به المصنف والمراد بالتحريف على هذا زيادة فيه على طريق الافتراء لا التحريف بما يتعلق بنعت النبي عليه السلام والمذكور في سائر المواضع التحريف بما يتعلق بأمر النبي عليه السلام فكذا هنا فظهر وجه ضعف الاحتمال الثاني أيضاً ولفظة من للبيان لأن السبعين كلهم فعلوا ذلك كما قال كلهم ﴿أرنا الله جهرة﴾ [النساء: ١٥٣] وقيل وإنما قال من السبعين لأن كلهم لم يفعلوا ذلك وهو ضعيف.

قوله: (ثم قالوا سمعنا الله يقول في آخره إن استطعتم أن تفعلوا هذه الأشياء فافعلوا) بيان لتحريفهم وفساد قولهم ظاهر أما أولاً فلأن هذا القول لو فرض تحققه مع استحالته لكان من وظيفة أصحاب الوحي لا من وظيفتهم وأما ثانياً فلأنه يلزم منه أن الأوامر والنواهي للإباحة والتنزيه ولا ريب في فساده إذ حينئذٍ لا يبقى التكليف أصلاً وقال النحرير

أكمل الدين ما فسره به هو المنقول عن ائمة التفسير فليس لتخصيص المصنف بالمطالبة وجه وإن عمم أحد السؤال بأن قال ولم ذهب إلى أن الفريق من أسلافهم فالجواب أن الموجب لذلك كلمة كان في قوله عز وجل: ﴿وقد كان فريق منهم﴾ [البقرة: ٧٥] فلهم سابقة إما بمعنى المصدر أي سبقة وتقدم وإما صفة محذوف أي أسلاف سابقة يعني منافقيهم تفسيراً لفاعل لقوا المراد به جنس اليهود أي إذ لقي منافقو المؤمنين الخلص من أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم قالوا الآية هذا على إسناد فعل البعض وقوله إلى الكل فرجع ضمير لقوا إلى منافقي اليهود كما فعله المصنف رحمه الله بناء على المعنى الانسحابي وإلا فالمراد به هو المراد من وأو أن يؤمنوا في ﴿أفتطمعون أن يؤمنوا﴾ المقصود منه جنس اليهود والا يلزم تفكيك الضمائر في أن تؤمنوا ولقوا وبعضهم وقالوا وبما ذكرنا انحل الاشكال الذي أورده الشيخ أكمل الدين في حواشيه وأنه لقائل أن يقول تعميم ضمير لقوا وتخصيص ضمير قالوا مخالف للنقل والعقل أما الأول فلما روي عن ابن عباس والحسن وقتادة وإذا لقوا الذين آمنوا يعني منافقي اليهود الذين آمنوا بألسنتهم إذا لقوا المؤمنين الخلص قالوا آمنا وأما الثاني فلأنه يلزم تفكيك الضمائر فيما هو كالجملة الواحدة ثم قال ويمكن أن يجاب عنه بأن ضمير قالوا للمنافقين لا محالة فإن غيرهم لا يقول ذلك وحينئذٍ لا يخالفه ضمير لقوا وضمير بعضهم في المرجع وإلا لكان معناه وإذا لقي المنافقون المؤمنين الخلص قالوا آمنا وإذا خلا بعض المنافقين إلى بعض قالوا اتحدثونهم وليس المعنى على ذلك وإنما المعنى إذا خلا بعض اليهود وهم غير المنافقين إلى غيرهم منهم قالوا اتحدثونهم فتعينت المخالفة بجعل ضمير لقوا لليهود وضمير قالوا للمنافقين وضمير بعضهم أيضاً لليهود تصحيح المعنى ونظيره في اختلاف الضميرين قوله تعالى: ﴿وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن﴾ [البقرة: ٢٣٢] فإن الضمير الأول للأزواج والثاني للأولياء والحكام.

التفتازاني لا يخفى أن فيما أقروا شاهداً على فساده حيث علقوا الأمر بالاستطاعة وانتهى بالمشيئة وهما لا يتقابلان وكأنهم أرادوا بالأمر غير الوجوب على معنى افعلوا ما شئتم **(وإن شئتم فلا تفعلوا)** وهذا التوجيه بحسب التأويل ودعوى ظهور الفساد بناء على الظاهر فلا منافاة لكنه توجيه بارد فعلى هذا يكون تحريفهم بحسب التأويل والتفسير لأنهم حملوا الأوامر على الإباحة مطلقاً وهذا تأويل بما يشتهونه لا تحريف بحسب الزيادة مع أنهم اتفقوا على ذلك فالحق إن السكوت من توجيه كلامهم الذي من تلقاء أنفسهم أحسن من الاشتغال بالتوجيه ولن يصلح العطار ما أفسده الدهر.

قوله: **(أي فهموه بعقولهم ولم يبق لهم فيه ريبة)** أي شك مستفاد من التغيير بما عقلوه[1] لا بما علموه فإن العقل مستعمل في الإدراك الكلي إدراكاً جاز مطابقاً للواقع لأنه في الأصل القوة العاقلة ثم أطلق على ما يدرك بها.

قوله: **(إنهم مفترون مبطلون)** قدر المفعول هكذا دفعاً لتوهم التكرار فإن مفعول ما عقلوه كلام الله تعالى واختيار الجملة الاسمية وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي لفرط التأكيد في اللوم والتوبيخ ولو قال ولم يكن لهم فيه شك لكان أقوى في الارتباط وكأنه أراد الإشارة إلى الفرق بين ما عبر بالعقل وبين ما عبر بالعلم إذ العلم قد يستعمل في الظن ولو مجازاً بخلاف التعقل وفيه نظر لا يخفى واختيار المضارع هنا مع اختيار الماضي فيما قبله لإرادة الاستمرار أو لحكاية الحال الماضية مع المراعاة للفاصلة.

قوله: **(ومعنى الآية)** أي حاصل معناها أو معناها بطريق الإشارة **(أن أحبار هؤلاء)** فيه تنبيه على أن المراد بالفريق في قوله وقد كان فريق منهم أحبارهم وعلماؤهم لأنهم الذين يقدرون على التحريف والتغيير وهذا مطابق للوجه الأول وهو المختار عنده ولم يلتفت هنا إلى كون المراد السبعين المختارين لأنه وجه مرجوح مرذول قوله **(ومقدميهم)** بفتح الدال جمع مقدم إشارة إلى أن المراد بأسلافهم فيما مر هم الذين كانوا في زمن الرسول عليه السلام وانقرضوا قبل نزول هذه الآية والقول بأنه أشار به إلى أن المراد بالسلف بالذات لا بالزمان ضعيف إذ لا يطلق السلف على مثل ذلك لا في اللغة ولا في العرف **(كانوا على هذه الحالة)** وهي الكفر مع التحريف وتغيير كلامه تعالى وهو إضلال عظيم مع علمهم وتعقلهم **(فما ظنكم بسفلتهم وجهاً لهم)** أي الظاهر أن المتأخرين من الجهلة قلدوهم لأنهم أخذوا دينهم من أحبارهم فلا إشكال بأنه كيف يلزم من إقدام بعضهم على التحريف حصول البأس من إيمان باقيهم فإن الجهلة في كل عصر يأخذون الأحكام من العلماء ويقتدون كل الاقتداء والفاء في فما للسببية وما للاستفهام الإنكاري **(وإنهم إن كفروا)** أي الجهال **(وحرفوا فلا)** عجب لأن **(لهم سابقة في ذلك)** أي الكفر والتحريف بالنسبة إلى الجهلة مشكل والكلام في الجهلة والسفلة ولو اكتفى بالكفر لكان أولى إلا أن يقال معنى

(١) قوله وفي وهم يعلمون إشارة إلى أنه أقبح إذ الجاهل قد يعذر دون العالم المتجاسر.

حرفوا أي اعتقدوا أن المحرف حق ولا يخفى ضعفه ومال أكثر أرباب الحواشي إلى أن هذا المعنى الثاني ناظر إلى الوجه الثاني كما أن المعنى الأول ناظر إلى الوجه الأول ولا يخفى أن سوق الكلام يأبى عنه.

قوله: (يعني منافقيهم) أي أن ضمير لقوا راجع إلى جنس اليهود باعتبار تحققه في أفراد المنافقين بدلالة قوله: ﴿قالوا آمنا﴾ [البقرة: ١٤] فلا إشكال بعدم تقدم المرجع وبأن العام لا دلالة له على الخاص بإحدى الدلالات الثلاثة لما عرفت من أن المراد هو جنس اليهود كما في أن يؤمنوا وأنه مستعمل فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على المنافقين فلا غبار أصلاً والقول بأن ضمير لقوا لمنافقي اليهود باعتبار حذف المضاف لقيام القرينة فإن ضمير قالوا لهم قطعاً مما لا حاجة إليه وجعل في الكشاف فاعل لقوا اليهود وفاعل قالوا المنافقين ولعل مراده ما ذكرناه والمصنف جعل في الموضعين الفاعل المنافقين ومآلهما واحد غاية الأمر أن الشيخ الزمخشري لم ينبه على أن المراد بضمير لقوا جنس اليهود باعتبار تحققه في ضمن بعض الأفراد وهم المنافقون وأشار إلى ذلك في قالوا لأن نفاقهم يتحقق بهذا القول والمصنف نبه عليه أولاً دفعاً لتوهم عدم اتحاد فاعل فعلى الشرط والجزاء في أول الأمر وحمل كلام الزمخشري على أنه جعل فاعل لقوا مطلق اليهود وفاعل قالوا المنافقين كلام لا طائل تحته وقد مرّ في أول السورة قوله تعالى: ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا﴾ [البقرة: ١٤] وضمير لقوا للمنافقين جزماً فكذا هنا.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوٓا۟ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَآجُّوكُم بِهِۦ عِندَ رَبِّكُمْ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٧٦﴾﴾

قوله: (بأنكم على الحق) فيه إشارة إلى أنهم لم يقتصروا على آمنا حين ملاقاتهم المؤمنين بل قالوا بأنكم على الحق وأنهم وجدوا في التورية نعت النبي عليه السلام وحقية ما جاء به وأنكم مصيبون باتباعه وإلى هذا أشار بقوله **(وأن رسولكم هو المبشر به في التورية)** وفيه نوع إشارة إلى أن القائلين هم الأحبار ورؤساؤهم الأشرار كعبد الله بن أبي وأحزابه قولهم ورسولكم فيه نوع اشراب نفاقهم وآمنا يحتمل أن يكون إنشاءً أو إخباراً والجملة الشرطية إما مستأنفة مسوقة لبيان أحوال المنافقين منهم وتعداد جناياتهم غب بيان أحوالهم في التحريف واتباع سفلتهم وجهلتهم بأحبارهم أو يكون في محل النصب على الحال معطوفة على الجملة الحالية قبلها بتقدير منهم وهي وقد كان فريق منهم والمعنى أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وحالهم كيت وكيت المنافية لإيمانهم فلا يناسب ذلك الطمع بعد ظهور حالهم ووضوح مثالبهم وإنما لم تجعل معطوفة على قوله ﴿يسمعون﴾ [البقرة: ٧٥] مع قربه وعدم احتياجه إلى اعتبار الحذف لأن المحرفين غير المنافقين وإن هذه الملاقاة والمقاولة والتحديث إلى المنافقين وغير المنافقين لم يكن يخص الفريق السامعين وإذا خلا بعضهم إلى بعض من خلوت بفلان وإليه إذا انفردت معه وقد مر التفصيل في قوله تعالى: ﴿وإذا خلوا إلى شياطينهم﴾ [البقرة: ١٤] الآية.

قوله: (أي الذين لم ينافقوا منهم عاتبين على من نافق) أي من اليهود أي ضمير قالوا هنا راجع إلى غير المنافقين بقرينة قوله أتحدثونهم وعند قيام القرينة لا ضير في ذكر الضمائر المختلفة المرجع فعلى هذا حمل البعض الذي هو فاعل على غير المنافقين أولى كأنه قيل وإذا خلا بعضهم وهم غير المنافقين من اليهود إلى بعض وهم المنافقون قال غير المنافقين إلى المنافقين ويمكن العكس وهو الأوفق للسوق وأنسب بقوله: ﴿وإذا خلوا إلى شياطينهم﴾ [البقرة: ١٤] الآية ورجحان الأول هنا لكون فاعل الشرط والجزاء متحدين بخلاف الثاني لكن لا يجب الاتحاد فالظاهر الثاني لموافقة قوله المذكور في صدر السورة إذ الخلوة إنما تكون بعد الملاقاة فالملاقون هم المنافقون فهذا هو الملائم للثاني وأما في الأول فيوهم كون غير المنافقين من الملاقين لما عرفت من أن الخلوة إنما تكون بعد الملاقاة فالانتقال من الملاقاة إلى الخلوة شأن المنافقين ولعل لهذا لم يقل المصنف وإذا خلا بعضهم الذين لم ينافقوا كما قال في الكشاف تنبيهاً على مساغ الاحتمالين قوله عاتبين على من نافق مستفاد من الاستفهام لأنه للإنكار الواقع بمعنى التوبيخ والتقريع فمآله العتاب.

قوله: (بما بين) الله **(لكم)** أي المراد بالفتح البيان لكونه لازماً له إذ المعنى الحقيقي للفتح غير متصور هنا فالمراد لازمه والتعبير بالفتح للمبالغة وللإشارة إلى أنه قبل البيان كالشيء المغلوق وبعد البيان كالأمر المفتوح المكشوف حاله وإلى هذا أشار الراغب حيث قال الفتح إزالة الإغلاق وذلك ضربان أحدهما ما يدرك بالبصر كفتح الباب ونحوه وذلك ما يدرك بالبصيرة وذلك ضربان أحدهما في الأمور الدينية كغم يفرح منه كقوله تعالى: ﴿ففتحنا عليهم أبواب كل شيء﴾ [الأنعام: ٤٤] والثاني فتح المستغلق من العلوم من قولك فلان فتح من العلوم باباً مغلقاً وفتح عليه كذا أي أعلمه وأوقفه عليه ومن هذا القبيل قوله ﴿أتحدثونهم بما فتح الله عليكم﴾ [البقرة: ٧٦] انتهى. ولهذا نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال بما فتح الله عليكم باب العلم بصفة النبي عليه السلام المبشر به وقيل بما علمكم الله من ذلك والمآل واحد ولا يخفى عليك أن ما ذكره الراغب المعنى الأول منه حقيقي والباقي استعارة فتأمل وكن على بصيرة **(في التورية من نعت محمد ﷺ)**.

قوله: (أو الذين نافقوا) عطف على أي الذين لم ينافقوا أي مرجع ضمير قالوا في

قوله: أي الذين لم ينافقوا بيان لفاعل قالوا المراد منه البعض الذين خلوا إلى بعض وأن المراد بالبعض المخلو إليه الذين نافقوا منهم أي وإذا خلا الكافرون الخلص إلى المنافقين منهم ﴿قالوا لهم أتحدثون﴾ الآية.

قوله: أو الذين نافقوا عطف على قوله الذين لم ينافقوا يعني أو المعنى وإذا خلا الذين نافقوا إلى أعقابهم أي إلى بقاياهم قالوا اتحدثون الخ والحاصل أن اتحدثونهم بما فتح الله عليكم أما قول غير المنافقين للمنافقين أو قول المنافقين لغير المنافقين وفي الأول اتحدثونهم بما فتح الله لهم بمعنى الحال وفي الثاني بمعنى الاستقبال.

وإذا خلا بعضهم إلى بعض قالوا المنافقون خاطبوا بهذا المقول (**لأعقابهم**) أي لأتباعهم وبقاياهم الذين لم ينافقوا فحينئذٍ يكون المراد بالبعض الأول المنافقين وهو الأوفق للسياق.

قوله: (إظهاراً للتصلب في اليهودية ومنعاً لهم عن ابتداء ما وجدوا في كتابهم فينافقون الفريقين) تمهيد لنفاقهم الفريقين أما المؤمنون فلقولهم آمنا مع أنهم لم يؤمنوا وأما أعقابهم فلإظهارهم أن لا يكون منكم تحديث في الزمان المستقبل ويريدون به أنهم لم يحدثوا في الزمان الماضي والحال أنهم حدثوه حيث قالوا حين ملاقاة المؤمنين ورسولكم المبشر به في التورية وإطلاق النفاق على الثاني لغوي وعلى الأول شرعي.

قوله: (فالاستفهام على الأول تقريع) أي إنكار للواقع بمعنى أن التحديث وقع منكم لكن ما كان ينبغي أن يقع ذلك فعلم أن المضارع على هذا التقدير بمعنى الماضي اختير إما لحكاية الحال الماضية أو للاستمرار.

قوله: (وعلى الثاني إنكار) أي إنكار للوقوع وهو الإنكار الإبطالي بمعنى أن التحديث لم يقع منكم بعد ولا يقع أيضاً في المستقبل ولذا عطف عليه قوله (**ونهى**) ميلاً إلى حاصل المعنى وإلا فما معنى النهي هنا ولما كان الاستفهام في المعنيين للإنكار وإن كان فرق بينهما بأن كان في الأول لإنكار الواقع وفي الثاني الإنكار الوقوع تبين أن قوله تقريع أي توبيخ تفنن في البيان مع الإشارة إلى المراد بالإنكار في الاحتمالين يعرفه من ذاق حلاوة البيان في حل المسلكين واخر هذا الاحتمال لضعفه إذ قوله ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا﴾ [البقرة: ١٤] أولاً وعطف جملة ﴿وإذا خلا بعضهم﴾ عليه يلائم الأول فإنه يقتضي كون المنافقين معاتبين وأيضاً إظهار الإيمان عند ملاقاة المؤمنين شائع غير متصور الكتمان وتحديثهم بما فتح الله على المؤمنين معلوم بالعيان فكيف يتصور منهم نفاق الفريقين ولذا نقل عنهم في أول السورة. ﴿وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم﴾ [البقرة: ١٤] الآية ومن هذا تبين أن هذا الاحتمال لا يكاد يصح ولعل لهذا قال صاحب الإرشاد[١] وهذا مما لا يليق بشأن التنزيل الجليل.

قوله: فالاستفهام على الأول تقريع لأن التحدث قد صدر ووقع من منافقيهم فوبخهم الكفرة الخلص منهم وعاتبوهم عليه بأن قالوا أتحدثونهم الآن بما وجدتم في كتابكم من نعت محمد ﷺ وعلى الثاني إنكار ونهي فإن التحدث بذلك لم يقع ولم يصدر من غير المنافقين فغرض المنافقين من هذا الاستفهام الانكار والمنع من التحدث في الزمان المستقبل أي لا ينبغي أن يصدر منكم التحدث بذلك في الاستقبال بل شأنكم التقرر والتصلب على دينكم فنافقو المؤمنين الخلص بقولهم عندهم آمنا بأن دينكم حق ورسولكم هو الذي وجدنا نعته في كتاب التورية ونافقو الكافرين الخلص منهم بأن قالوا لهم اتحدثونهم الآية أي اسكتوا عندهم عما وجدتم في التورية من حقيقة دينهم ورسولهم ولا تخبروا به وتصلبوا في دينكم.

---

(١) صاحب أبو السعود.

قوله: (ليحتجوا عليكم) إشارة إلى أن المفاعلة للمبالغة لا للمشاركة وعليكم فيه تنبيه على أن في الكلام حذف الجار قوله **(بما أنزل ربكم في كتابه جعلوا محاجتهم بكتاب الله وحكمه محاجة عنده كما يقال عند الله كذا ويراد به أنه في كتابه وحكمه)** معنى عند ربكم ولذا قال جعلوا محاجتهم بكتاب الله الخ لكن الأولى جعلوا الاحتجاج عليهم قوله وحكمه بيان المراد بالاحتجاج بكتاب الله تعالى ثم الظاهر أن اللام للعاقبة كلام لدوا للموت وطريق هذا الجعل التمثيل لأن الاحتجاج عنده تعالى بطريق الحقيقة مستحيل مثل غلبتهم بالحجة[1] بغلبة من حج خصمه بين يدي حاكم مطاع لا يتمشى بحضرته إلا الحق المحض بأمر يرضى به الحاكم فكأنه قيل ليحتجوا عليكم بكتاب الله تعالى احتجاجاً يغلبون به عليكم ويقطعون جوابكم فصار بذلك كأنه احتجاج عنده تعالى في جريان الحق المحض فقط دون الحيل والبطلان فعبر عن المشبه بما وضع للمشبه به ولا يشترط في صحة التشبيه إمكان المشبه به ونظيره ما يقال وهذا حلال عند أبي حنيفة أي عند حكمه فعلى هذا تكون هذه الجملة بمنزلة البدل من قوله به فتح الله بدل الاشتمال أو الكل أو ظرفاً مستقراً أي حال كونه في كتابكم كما أفاده النحرير التفتازاني وقيل معنى به ﴿بما فتح الله عليكم﴾ [البقرة: ٧٦] أي أعلمكم مطلقاً بالمعجزات أو الإلهام أو غير ذلك فلما ذكر عند ربكم أي في كتابه علم أن ذلك الاعلام كان بأقوى طرقه وهو كونه في كتاب الله وهذا ضعيف أما أولاً فلأن المص قيد بما فتح الله بالتورية وأما ثانياً فلأن المخاطبين هنا المنافقون على الوجه الأول أو غير المنافقين من اليهود ولا يحتمل أن يكون ما فتح الله عليهم المعجزات ونحوها فإن ذلك شأن الأنبياء عليهم السلام.

قوله: ليحتجوا عليكم فسر المفاعلة بالافتعال تنبيهاً على أن المشاركة بمعنى أن كلا من الفريقين يحتج على الآخر بحجة ليست بمقصودة بل مجيء صيغة المفاعلة وإن صدر الفعل من جانب واحد فقط إنما هو لأجل المبالغة ولو ذهب أحد إلى المشاركة بين المحتج والمحتج عليه بأن يكون من جانب ومن جانب آخر سماع لكان له وجه كما في بايعت زيداً على الوجه المتقدم في قوله تعالى: ﴿وإذ واعدنا موسى﴾ [البقرة: ٥١] ويجوز أن يكون من قبيل بائع الزيدان عمراً فإن المعنى يؤول إلى باع زيد من عمرو وباع صاحبه منه لأن المفاعلة صدرت من الزيدان وعمرو وقوله بما أنزل ربكم في كتابه وحكمه تفسير للضمير في به الراجع إلى ما فتح الله عليهم في كتابهم المنزل إليهم وقوله في كتابه وحكمه توجيه وتفسير المعنى عند ربكم فإن مؤدى قولك هو عند الله كذا ومؤدى هو في كتاب الله كذا واحد وليس المراد وقوع الاحتجاج عند الله حقيقة فيلزم أن يكون المراد ذاك أو يكون الكلام وارداً على حذف المضاف تقديره عند ذكر ربكم أو عند رسول ربكم أو يكون المعنى بما عند ربكم هذا على أن يكون عند ربكم حالاً من الضمير المجرور في به العائد إلى ما فتح الله عليهم فالمعنى ليحتجوا بما فتح الله عليكم كائناً عند ربكم ومعنى كونه عنده أنه كلامه وحكمه.

---

(١) أي بالاحتجاج.

قوله: (وقيل عند ذكر ربكم) بتقدير المضاف قوله **(أو بما عند ربكم)** فيكون عند ربكم حالاً من ضمير به كما ذكر في منهواته كذا قيل وفائدة الحال التصريح بكون الاحتجاج بأمر ثابت سنده تعالى وإن كان ذلك مستفاداً من كونه بما فتح الله فيكون حالاً مؤكدة أو دائمة.

قوله: (أو بين يدي رسول ربكم) إما بتقدير المضاف أو بجعل المحاجة عند الرسول محاجة عند الرب كما جعل المبايعة له عليه السلام مبايعة لله تعالى مجازاً.

قوله: (وقل عند ربكم في القيامة) أشار به إلى أن الوجوه المتقدمة الغرض منها الزجر عن الاحتجاج عليهم في الدنيا بالتحذير عن التحديث المذكور قدمها لرجحانها وأما تقديم الوجوه بعضها على بعض فمعلوم بأدنى نظر.

قوله: (وفيه نظر إذ اخفاء) ما فتح الله عليهم في التورية لا يدفعها أي المحاجة فإنهم يعلمون أنهم يوم القيامة محجوجون سواء حدثوا أو لم يحدثوا فلا فائدة في الأمر بالإخفاء والتحذير عن التحديث فإن قيل لم لا يجوز أن يكون مرجع ضمير به التحديث بما فتح المدلول عليه بقوله ﴿أتحدثونهم﴾ [البقرة: ٧٦] فالتحذير حينئذٍ عن كونهم محجوجين بهذا الطريق وهو أن يقول لهم المؤمنون عند الله تعالى يوم القيامة على رؤوس الأشهاد أما حدثتمونا في الدنيا بما في التورية من نعت النبي عليه السلام فاندفع الإشكال المذكور أيضاً وهو أن الجمع بين قوله تعالى به وعند ربكم مشكل ولا يحتاج إلى جعل الثاني بدلاً أو حالاً من ضمير به قلنا يأبى عن ذلك قوله تعالى: ﴿أو لا يعلمون أن الله﴾ [البقرة: ٧٧] الآية فإنه هو الملائم للمحدث به لا التحديث وأيضاً الاحتجاج بالمحدث به في الصورة

قوله: وقيل عند ربكم في القيامة فحاصل المعنى حينئذٍ لا تحدثونهم اليوم بما فتح الله عليكم وبينه في كتابكم من حقيقة نبوة محمد ﷺ واكتموه واخفوه عنهم لئلا يحتجوا عند الله يوم القيامة بأنكم جحدتم الحق وكفرتم به بعدما عرفتموه في كتابكم المنزل عليكم فيبكتوكم ويفحموكم عنده تعالى.

قوله: وفيه نظر وجه النظر على ما ذكر رحمه الله أن إخفاء ما وجدوا في التورية عنهم اليوم لا يدفع الاحتجاج عليهم يوم القيامة عند الله تعالى لأن علام الغيوب مستغن بعلمه الشامل عن شهادة أحد عنده يحتج عليهم بذلك في ذلك اليوم لإلزامهم وتبكيتهم ليعلموا أن من هلك هلك عن بينة لا ظلم اليوم فحين ما علموا أنهم محجوجون عند ربهم يوم القيامة البتة في حالتي الإظهار والإخفاء لأنهم أهل الكتاب اقتبسوا ذلك من كتابهم علموا أن تحديثهم بما في التورية وكتمانهم له سيان في عدم رفع الاحتجاج ومع علمهم بذلك كيف يعتقدون أن كتمانهم ما في التورية عن المؤمنين يدفع كونهم محجوجين عند ربهم يوم القيامة قال بعض الأفاضل عند ههنا ليس للمكان ولا للمكانة وذلك ظاهر فيجعل تمثيلاً مثل غلبتهم في الحجة وانقطاع الخصومة بغلبة من حج خصمه بين يدي حاكم عالم بالقضية فإن الخصم إذ ذاك لا يتحيد له عن الاذعان أقول هذا وجه آخر في استعمال لفظ عند ههنا غير الوجوه المذكورة في توجيه معنى عند ربكم.

المذكورة في الحقيقة إذ مغلوبيتهم بنفس المحدث به لا التحديث من حيث التحديث وأيضاً يمكن لهم إنكار التحديث لا ما فتح الله عليهم وفي بعض النسخ لا يدفعه أي الاحتجاج لكن يرد عليه أن كون الإخفاء لا يدفعه لا ينافي وقوع الإخفاء كقول المشركين ﴿والله ربنا ما كنا مشركين﴾ [الأنعام: ٢٣] وقول أهل جهنم: ﴿ربنا أخرجنا منها﴾ [المؤمنون: ١٠٧] وقد تيقنوا بالخلود لفرط الحيرة والمبالغة في الدهشة فلا يلزم من إخفائهم الاعتقاد منهم أن الله تعالى لا يعلم ما أنزل في كتابه لما عرفت من أن منشأ الإخفاء لفرط الحيرة ومبالغة الدهشة.

قوله: (إما من تمام) فحينئذٍ يكون المعنى ألا تتفكرون فلا تعقلون فالهمزة لإنكار ذلك جميعاً[1] إما للواقع على الوجه الأول وهو المختار عنده فلذا قال من تمام **(كلام اللائمين)** ولم يقل كلام المنكرين الناهين أو لإنكار الوقوع على الوجه الثاني في ﴿خلا بعضهم﴾ فحينئذٍ يكون من تمام كلام الناهين وقد عرفت ضعف هذا الاحتمال ومن هذا لم ينبه المص عليه هنا.

قوله: (وتقديره أفلا تعقلون أنهم) أشار إلى أن مفعول الفعل محذوف لقيام القرينة على تعيين المحذوف ولك أن تقول وتقديره أفلا عقل لكم ينهى عن ذلك الخطأ الفاحش **(يحاجونكم به فيحجوكم)**.

قوله: (أو خطاب من الله تعالى للمؤمنين) فالفاء أيضاً للعطف على مقدر والهمزة لإنكار الواقع ولا مساغ لكونه لإنكار الوقوع **(متصل بقوله ﴿أفتطمعون﴾** [البقرة: ٧٥] **والمعنى ﴿أفلا تعقلون﴾** [البقرة: ٤٤] **حالهم وأن لا مطمع لكم في إيمانهم)** إذ الطمع واقع منهم لكن الاستبعاد بالنظر إلى حالهم المشار إليها بقوله: ﴿وقد كان فريق منهم﴾ [البقرة: ٧٥] الآية وللتنبيه على ذلك قدم حالهم وعطف عليه أن لا مطمع لكم الخ وإلا فالطمع المذكور مستحسن في حد ذاته وفي كونه خطاباً منه تعالى نوع كدر إذ ح يكون ما بينهما اعتراضاً لنكتة بيان وجه إنكار الطمع مع أن فيه طولاً كثيراً وأما على الأول فلا يلزم ذلك ولأنه حينئذٍ يلزم اجتماع الهمزتين وهذا يلزم في الوجه الأول على تقدير العطف على تحدثونهم.

قوله: أما تمام كلام الابهر هم إما المنافقون منهم أو الكفرة الخلص على اختلاف الوجهين فتكون هذه الجملة تتميماً داخلاً مع اتحدثونهم في حيرة القول وقوله ﴿أفلا تعقلون﴾ [البقرة: ٤٤] أنهم يحاجونكم به تقدير للمفعول المقدر ليعقلون.

قوله: أو خطاب من الله للمؤمنين متصل بقوله ﴿أفتطمعون﴾ [البقرة: ٧٥] هذا بعيد للفصل بقصة المنافقين ولذا أخره عن الوجه الأول وقوله والمعنى أفلا تعقلون حالهم وأن لا مطمع لكم في إيمانهم تقدير للمفعول مناسباً لهذا الخطاب.

---

(١) جميعاً أي المعطوف والمعطوف عليه معاً أو عطف على تحدثونهم والفاء لإفادة ترتب انكار عدم عقلهم على تحديثهم والهمزة متأخرة عن الفاء قدمت لاقتضاء الصدارة.

قوله تعالى: أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴿٧٧﴾

قوله: (يعني هؤلاء المنافقين) وهم الذين قالوا آمنا حين ملاقاة المؤمنين قدمه لأنهم أحرى بالتوبيخ قوله **(أو اللائمين)** من غير المنافقين **(أو كليهما)** يرى أن هذا أقرب لحصول توبيخهما معاً وكذا الاحتمال الأخير لأن تقريع الكل من مقتضيات المقام والواو للعطف على مقدر ينساق الذهن إليه في كل احتمال والمعنى أينافقون ولا يعلمون **(أو إياهم والمحرفين)** أيلومون ولا يعلمون أو يحرفون ولا يعلمون والهمزة للإنكار الواقعي في الكل قيل فيه إشارة إلى أنه ليس من تتمة كلامهم بل هو جملة معترضة.

قوله: (ومن جملتها[1] إسرارهم الكفر) فيه إشارة إلى أن ما مصدرية لعدم احتياجها إلى تقدير الضمير ولأن الإخبار يعلم بالإسرار **(وإعلانهم الإيمان)** والإعلان أبلغ من الإخبار يعلم ما يسرونه وما يعلنون وذكر الإعلان بعد الإسرار كذكر الرحيم بعد الرحمن من قبيل التتميم لا الترقي **(وإخفاء ما فتح الله عليهم وإظهار غيره وتحريف الكلم)**.

قوله: (عن مواضعه ومعانيه) عطف على الكلم أي تحريف معاني الكلم بالتأويل الزائغ كما مر بلا تحريف الكلم وأما تحريف الكلم فبالمحو بالكلية كآية الرجم أو بالتغيير كتغيير نعت النبي عليه السلام إلى غيره.

قوله تعالى: وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾

قوله: (جهلة لا يعرفون) الكتابة هذا التفسير موافق لما ثبت في كتب اللغة كالمغرب

قوله: واللائمين غير المنافقين وهم الكفرة الخلص منهم وإلا فلا معنى للترديد بكلمة أو فيه وفي قوله أو كلاهما وكذا المراد بالضمير في إياهم مجموع المنافقين واللائمين فيكون مرجع الضمير في يعلمون ثلاث فرق مذكورين بعد قوله عز وجل: ﴿أفتطمعون﴾ [البقرة: ٧٥] أقول الأولى أن يكون هذا الضمير أيضاً عائداً إلى جنس المنافقين اليهود لئلا يختل النظم بتفكيك الضمائر.

قوله: ومن جملتها إسرارهم الكفر الخ لعل عطف قوله وإخفاء وتحريف على إسرارهم على الكفر وإعلانهم الإيمان استرجاع منه للوجه الأخير من وجوه رجع ضمير يعلمون وهو أن يكون المرجع المجموع فإن إسرار الكفر وإعلان الإيمان فعل المنافقين وإخفاء ما فتح الله عليهم فعل اللائمين وتحريف الكلم فعل المحرفين.

قوله: جهلة لا يعرفون الكتابة وفي الكشاف أميون لا يحسنون الكتب فسر الأمي بالذي لا يحسن الكتابة وعلى هذا لا ينافيه تفسير الأماني بالقراءة لأن الأمي من لا يحسن الكتابة والقراءة فربما يكتب ويقرأ ولا يحسن وأما إذا فسر الأمي بمن لا يعرف الكتابة كما فسر به المصنف فالمنافاة ظاهرة ولذا قال وهؤلاء يناسب وصفهم بالإيمان ويؤيد ما في الكشاف ما روي عن البخاري ومسلم أن رسول الله ﷺ يوم الصلح أخذ الكتاب وليس يحسن فكتب هذا ما قضى عليه محمد بن عبد الله وهذا القدر لا يقدح في التسمية بالأمي.

---

(١) ومن جملتها إشارة إلى أنه عام وما ذكر يدخل فيها دخولاً أولياً.

من أن الأمي من لا يكتب ولا يقرأ منسوبة إلى الأم بمعنى أنه بقي بلا علم كما ولدته أمه أو إلى أمة العرب أو إلى أم القرى فإنهم لا يكتبون ولا يقرؤون والمعنى الأول هو الظاهر المعول عليه لإطراده في جميع الأميين من أمة العرب وغيرها قوله جهلة تفسير باللازم في الأكثر فقوله لا يعلمون الكتاب صفة كاشفة مفيدة للذم ويحتمل أن يكون للتخصيص إذ الجاهل قد يعلم الكتابة بين الله تعالى أنهم موصوفون بوصفين مذمومين الجهل وعدم عرفان **(الكتابة)**[١] وأشار بقوله الكتابة إلى أن الكتاب مصدر كتب كتابة أي خطا خطاً **(فيطالعوا التورية)** بإسقاط النون جواباً للنفي كقوله ما تأتينا فتحدثنا والمعنى جهلة لا يجتمع فيهم معرفة الكتابة ومطالعة التورية بانتفاء كل واحد منهما **(ويتحققوا ما فيها)** عطف على فيطالعوا أي حتى يتيقنوا ما في التورية فيعملوا بمقتضاه واعتبار مطالعة التورية في هذا الوجه منفهم من سوق الكلام لأنه مسوق لذم أصحاب التوراة على وجه الإتمام وأنت خبير بأن سببية معرفة الكتابة لمطالعة التورية كما هو مقتضى كونه جواباً للنفي منظور فيها فتأمل[٢].

قوله: (أو التورية) عطف على الكتابة أي المراد بالكتاب يجوز أن يكون التورية أيضاً بقرينة ذكره في بيان أحوال اليهود[٣] فإن المتبادر من الكتاب في الشرع وإن كان هو القرآن لكن عند ظهور القرينة يراد به غيره فحينئذٍ الكتاب يكون بمعنى المكتوب وقد مر تفصيله في أول السورة قدم الاحتمال الأول أما أولاً فلأنه هو الملائم للتعبير بالأميين كما عرفت من أن الأمي من لا يكتب ولا يقرأ وأما ثانياً[٤] لأنه يستلزم نفي العلم بالتورية بالبرهان لأنهم إذا لم يعرفوا الكتابة وأثرها لا يعلمون التورية بالطريق الأولى والمراد بالكتابة هو الحاصل بالمصدر لا نفس المصدر أي الأثر الحاصل بالكتابة كما أشرنا إليه فعدم علمها بهذا المعنى مستلزم لعدم العلم بالتورية فيصح تفريع فيطالعوا عليه وسببيته له فاندفع ما قيل إنه في التفريع نظر فإن مدار المطالعة على معرفة القراءة لا على معرفة الكتابة وجه الاندفاع هو أن المراد بالكتابة أثر الكتابة كما عرفت فحينئذٍ لا شك في صحة التفريع ولا حاجة إلى أن يقال الكتب في العرف[٥] ضم الحروف بعضها إلى بعض في الخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضها إلى بعض في التلفظ ولهذا يسمى كتاب الله وإن لم يكتب كتاباً لأنه تكلف ولا يلزم من عدم القدرة على الكتب أي جمع الحروف المقروة عدم القدرة على التكلم أصلاً[٦] فإن القراءة تكلم خاص ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم استثناء منقطع لأن ما

---

(١) واعلم أن بعضهم فسر الأمي بمن لا يعرف الكتابة كالمصنف وبعضهم فسروه بمن لا يحسن الكتابة كالزمخشري ولا فرق بينهما مآلاً لأن من لا يحسنها كمن لا يعرفها في عدم الاعتبار.

(٢) لما عرفت من أن الجاهل قد يعلم الكتابة.

(٣) وبه يندفع ما قاله أبو السعود من أن حمل الكتاب على الكتابة يأباه سياق النظم الكريم.

(٤) دفع لما يقال من أن الأمي لا يقرأ من الكتاب لا من لا يقرأ أصلاً فعلى تقدير حمل الكتب على الجمع في اللفظ يلزمهم أن لا يكونوا قادرين على التكلم أصلاً.

(٥) احترازاً عن أصل اللغة فإنه فيها ضم أديم إلى أديم بالخياطة.

(٦) كما كان الأولى الأباطيل بدل الأكاذيب.

هم عليه من الأكاذيب والمواعيد الباطلة ليس من الكتاب بأي معنى كان ولصحة وضع لكن موضع إلا كما أشار إليه بقوله ولكن يعتقدون الخ وأما تقدير كون معناه إلا ما يقرؤون فلأن القراءة العارية عن معرفة المعنى ليست من الكتابة أيضاً.

قوله: (استثناء منقطع والأماني جمع أمنية وهي في الأصل) احتراز عما أريد به هنا في نفسه سواء كان مطابقاً للواقع أو لا ولعمومه الكذب قال ولذلك ولكون الأمنية وهي في الأصل **(ما يقدره الإنسان في نفسه من مَنَيَ إذا قدر ولذلك)** أي ولكون الكذب من أفراده **(يطلق على الكذب)** إطلاق الحيوان على الإنسان فيقال تمنى أي كذب لأن الكاذب يقدر

قوله: استثناء منقطع لأن الأماني يجمع معناها غير جنس المستثنى منه الذي هو الكتاب أما على المعنى الأول والثاني فظاهر وأما على الثالث فلأن ما يقرؤون إياهم الأنبياء يشفعون لهم وهو إختلاف واختراع من عندهم بجعلهم في كتابهم ما ليس منهم فهو ليس من الكتاب فلا يكون ما يقرؤون من الكتاب فكان منقطعاً.

قوله: ولذلك يطلق على الكذب أي ولأجل كونه في الأصل ما يقدره الإنسان في نفسه يطلق الأمنية على الكذب فإن الكاذب يقدر الكلام أولاً في نفسه ويخترعه على خلاف ما هو عليه في نفس الأمر ثم يتكلم به وكذا المتمني يقدر ما يتمناه في نفسه والقارىء يقدر قراءته ولأجل كون الاستثناء منقطعاً فسر الا بلكن حيث قال والمعنى ولكن يعتقدون أكاذيب أخذوها تقليداً من المحرفين هذا على اطلاق الأمنية على الكذب وقوله أو مواعيد فارغة على أن يكون المراد بها ما يتمنى وقوله وقيل إلا ما يقرؤون على أن تطلق على ما يقرأ على معنى أميون لا يعلمون الكتاب لكن يعلمون ما يقرؤون قراءة خالية عن معرفة ما يقرؤونه يعني يعلمون من التورية مجرد قراءة الفاظها من غير تدبر في معانيها ليتحققوا ما فيها فجملة منهم أميون عطف على الجملة الحالية القابلة وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله مع ما عطف عليه بكلمة ثم والمعنى افتطمعون بإيمان اليهود لكم والحال أن بعضهم عالمون معاندون وبعضهم جاهلون مقلدون وحاصله أن طمع الإيمان منهم مستبعد وفيهم هذان المانعان وهما العناد والجهل وفي الكشاف ذكر العلماء الذين عاندوا بالتحريف مع العلم والاستيقان ثم العوام الذين قلدوهم ونبه على أنهم في الضلال سواء لأن العالم عليه أن يعمل بعلمه وعلى العامي أن لا يرضى بالتقليد والظن وهو متمكن من العلم قال بعض الأفاضل من شراح الكشاف وأما قوله ونبه على أنهم في الضلال سواء فمستفاد من قوله ﴿وإن هم إلا يظنون﴾ لعود ضميره إلى الفريقين جميعاً فإن العالم عليه أن يعمل بعلمه والجاهل عليه أن لا يرضى بالتقليد والظن وهو متمكن من العلم وحيث ترك كل ما عليه وقنع بالظن وأن الظن لا يغني من الحق شيئاً تساووا في الضلال قيل فيه نظر لأن العالمين لم يقنعوا بالظن وإلا لما كانوا عالمين والحق إن ذلك مستفاد من قوله ﴿وإن هم إلا يظنون﴾ فإن التحريف بعد العلم ضلال والاكتفاء بالظن في موضع العلم والتمكن منه كذلك فتساويا في الضلال.

قوله:

تـمـنـى كـتـاب الله أول لـيـلـه

يصف الشاعر عثمان بن عفان في مرتبة تمنى أي قرا على رسل بكسر الراء على هنيئة وتؤده وذكر بعضهم أن المصراع الثاني لهذا البيت وآخرها:

لاقـى حـمـام الـمـقـادر

في نفسه ما يكذب فإن أريد به خصوص الكذب فيكون مجازاً وإن أريد به العام لا بخصوصه فيكون حقيقة وهذا الأخير هو الظاهر ويحتمل النفل قوله أكاذيب الأولى أباطيل بدل الأكاذيب إذ الكذب مختص بالقول والبطلان أعم من القول ولا ريب في أن المراد العموم بل الاعتقاد الباطل كما قال لكن يعتقدون الخ ومن هذا ينكشف أن الأولى أن يقال ولذلك يطلق على الباطل أيضاً الخ.

قوله: (وعلى ما يتمنى) عطف على الكذب فإن المتمني بكسر النون يقدر ما يتمناه فيكون من أفراد الأمنية فإطلاقه عليه من قبيل إطلاق العام على الخاص إما حقيقة أو مجاز والنقل احتمال وكذا الكلام في **(وما يقرأ)** أي أو يطلق على ما يقرأ لأن القارىء يقدر أيضاً يقدر ترتيب الكلام بصورها المسموعة والمكتوبة إن كان كاتباً والمسموعة فقط إن كان أمياً ومن هذا قال وقيل إلا ما يقرؤون **(والمعنى ولكن يعتقدون أكاذيب أخذوها تقليداً من المحرفين)**.

قوله: (أو مواعيد فارغة) ناظر إلى إطلاقها على ما يتمنى والمراد بالفارغة الباطلة الكاذبة استعارة لطيفة ونكتتها ظاهرة والفرق بين هذا وبين الأكاذيب مع أن المواعيد من الأكاذيب هو أن المراد بالأكاذيب ما عدا المواعيد كقولهم نحن أبناء الله وأحباؤه ومثل هذا ليس بوعد قوله **(سمعوها)** أي الأميون سمعوها أي المواعيد الفارغة **(منهم)** أي من المحرفين فقلدوها واعتقدوها كذلك **(من أن الجنة لا يدخلها إلا من كان هوداً)** وجه كونه من المواعيد هو لكونه إخباراً عما سيكون وأما على تفسير الوعد بأنه هو الإخبار بما سيكون من جهة المخبر مرتباً على الشيء من زمان أو غيره فإطلاق المواعيد على مثل هذا القول مشكل ولهذا قال البعض وللأماني تفاسير منها الأكاذيب وروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ومجاهر هنا ومنها الشهوات وهو المراد بقوله المواعيد انتهى. ولا يخفى أن التوصيف بالفارغة الخالية عن مطابقة الواقع يأباه فالأولى كون المراد بها الإخبار بما سيكون بلا اعتبار كونه من جهة المخبر فإنه أقرب إلى المعنى الحقيقي للوعد **(وأن النار لن تمسهم إلا أياماً معدودة)**.

قوله: (وقيل إلا ما يقرؤون) هذا على إطلاقه على ما يقرأ **(قراءة عارية عن معرفة المعنى)** هذا بيان المراد هنا لكونهم أميين وقراءتهم لا تكون إلا كذلك أي بلا فهم وما أثبت لهم هنا القراءة وحدها بلا فهم المعنى وما نفى عنهم القراءة والكتابة فلا تناقض أو ما نفى عنهم القراءة مع فهم المعنى فلا مخالفة لما سبق فالاستثناء أيضاً منقطع كما عرفت.

قوله: (وتدبره من قوله) أي قول حسان رضي الله تعالى عنه أحد شعراء رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يرثي عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه ويذكر قصته في الدار.

(تمنى كتاب الله أول ليلة ... تمني داود الزبور على رسل)

ورسل بكسر الراء وسكون السين بمعنى تؤدة وتأن والمعنى تمنى أي قرأ أمير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه أول ليلة استشهد فيها كتاب الله أي القرآن قراءة مقرونة

بفهم المعنى واللطائف وأنواع المزايا والمعارف لما عرفت من أن معنى الخلو عن معرفة المعنى في التمني بمعنى القراءة بمعونة المقام لا لأنه معتبر في مفهومه فلا إشكال بأن المراد بالقارىء هنا الإمام أمير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه جامع القرآن فكيف تعتري قراءته عن فهم المعنى فالغرض من هذا البيت لمجرد بيان مجيء التمني بمعنى القراءة وفهم المعنى والخلو عنه موكول إلى القرينة قوله تمني داود الزبور على رسل لبيان أن قراءة الإمام جامع القرآن على رسل وتأن مع ملاحظة ما فيه من المواعظ والصبر على المشاق وإعداد الله تعالى لمن كان كذلك من عباده المخلصين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت وبهذا تسلى رضي الله تعالى عنه على ما نزل عليه من خروج الخوارج وهمهم على سوء القصد بحيث لا يرجي النجاة ولعل لهذا اشتغل بقراءة القرآن في ذلك الآن حتى روي أنهم فعلوا ما فعلوه حين قراءته رضي الله تعالى عنه قوله: ﴿فسيكفيكهم الله﴾ [البقرة: ١٣٧] الآية نفعنا الله تعالى بشفاعته وجمع بيننا في دار كرامته ومن هذا البيان اتضح لك أن رواية ليله بضمير الغائب الراجع إليه رضي الله تعالى عنه أولى من رواية ليلة بتاء التأنيث للوحدة لأن المراد بيان قراءته في ليلة معهودة وقع فيه ما وقع فيها كما أوضحنا وجهه آنفاً فأضيف الليل إليه للملابسة ورواية ابن الأنباري أنشد تمامه وآخره:

لاقـــى حـــمـــام الـــمـــقـــادر

ولم يرو آخرها بتاء التأنيث فعلم أن الرواية ليله بالضمير دون تاء التأنيث.

قوله: (وهو لا يناسب وصفهم بأنهم أميون) وإنما قال لا يناسب ولم يصح الخ لما عرفت من أن الجمع بينهما من أن وصفهم بالأميين لكونهم قارئين بلا فهم المعنى فقراءتهم كلا قراءة فيصح النفي والإثبات معاً بالاعتبارين لكن المناسب نفي القراءة رأساً لكونه أبلغ في الذم والمفهوم من الكشاف أن الأمي من لا يحسن الكتب والقراءة وهو لا ينافي أن يكتب ويقرأ في الجملة وأما على ما اختاره المصنف من أنه لا يكتب ولا يقرأ فمعناه أنه لا يقرأ من الكتاب ولا يعلم الخط وأما على سبيل الأخذ من الغير فكثيراً ما يقرؤون من غيره فهم المعاني ولا تصور الحروف وهذا مآل ما قدمناه في التوجيه وأن حاصل كلام الشيخين واحد اعلم أن ما روي أن النبي عليه السلام كتب يوم صلح الحديبية مؤول بأنه أمر بالكتابة فإسناد كتب إليه مجاز وأن عدم كتابته عليه السلام متفق عليه فلا يقال بأن الأمي ربما يقدر على كتابة كما روي عن النبي عليه السلام في الصحيحين أنه كتب كذا مع أنه أمي.

قوله: (ما هم إلا قوم) أشار به إلى أن إن نافية والاستثناء مفرغ والمستثنى محذوف و**(يظنون)** قائم مقامه وفي المطول واعلم أنه قد تقع بعد إلا في الاستثناء المفرغ الجملة وهي إما خبر مبتدأ نحو ما زيد إلا يقوم أو صفة نحو ما جاءني منهم رجل إلا يقوم ويقعد أو حال نحو ما جاءني زيد إلا يضحك فقوله تعالى: ﴿إن هم إلا يظنون﴾ [الجاثية: ٢٤]

قوله: ما هم إلا قوم يظنون لا علم لهم حاصل من برهان قاطع أرشدك إليه.

مثل ما زيد إلا يقوم فيظنون خبر تقدير قوم لكون يظنون صفة تقتضي موصوفاً بحسب المعنى لا لعدم كونه خبراً والمعنى وما هم قوم موصوفون بالصفة الإدراكية الأقوم موصوفون بالظن فالقصر إضافي وللإشارة إليه قال **(لا علم لهم)** فحذف مفعولي الظن للقرينة عليه وهو ما اعتقد وأمن أن الجنة لا يدخلها إلا من كان هوداً وغير ذلك.

قوله: (وقد يطلق الظن بإزاء العلم على كل رأي واعتقاد من غير قاطع) أي بما يقابل العلم إطلاقاً مجازياً إذ أصل معناه المشهور هو الاعتقاد الراجح مع تجويز النقيض سواء كان مطابقاً للواقع أو لا وهذا المعنى غير مراد هنا لأن بعضهم جازمون بالاعتقاد الفاسد وجاهلون بالجهل المركب وبعضهم أميون مقلدون للجاهلين الجهل المركب وكل منهما جازم لا ظان بالمعنى فالمراد بالظن ما ليس بعلم كما أشار إليه بقوله لا علم لهم فيتناول الاعتقاد الجازم الغير المطابق وهو المراد هنا بقرينة الفاعل ويتناول أيضاً الظن المشهور لكنه ليس بمراد للقرينة المذكورة وإن جزم صاحبه لكنه يحتمل الزوال لعدم استناده إلى قاطع كاعتقاد المقلد وإن قلد المصيب فإن اعتقاده جازم يحتمل النقيض لكن إطلاق الجزم على اعتقاد المقلد محل تأمل.

قوله: (وإن جزم به صاحبه كاعتقاد المقلد والزائغ) أي المائل **(عن الحق)** بدليل غير مطابق وهو المراد **(لشبهة)** إذ الشبهة في مثل هذا ليست بمعنى الشك بل ما يشبه الثابت وليس بثابت وصاحبه جازم لاستناده إلى ما يشبه الدليل لكنه ليس بمطابق للواقع فلا يعد علماً إذ العلم عندنا اعتقاد جازم مطابق للواقع أو صفة[1] توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض لا حالاً ولا مآلاً فعلم أن قوله وقد يطلق جواب سؤال ما وجه استعمال الظن هنا وهم كانوا جازمين واعلم أن قوله ﴿ومنهم أميون﴾ [البقرة: ٧٨] معطوف على قوله ﴿وقد كان فريق منهم﴾ [البقرة: ٧٥] فحينئذٍ قوله تعالى: ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا﴾ [البقرة: ٧٦] عليه

قوله: وقد يطلق الظن بإزاء العلم أي في مقابلة العلم على كل رأي واعتقاد من غير قاطع وإن جزم به صاحبه هذا مبني على أن يراد بالعلم الجازم الثابت المطابق للواقع الحاصل بدليل قاطع وفي كلامه هذا استشعار بتعميم الضمير في ﴿وإن هم إلا يظنون﴾ للفريقين جميعاً أعني العالم المعاند والجاهل المقلد إشارة إلى أن كلا منهما في ضلال.

قوله: أول ليلة ينبغي أن يكون بالإضافة وهاء الضمير لإيتاء الوحدة ليوافق قوله وآخرها يؤيده أن ابن الأنباري أنشد تمامه وآخره:

لاقـــى حـــمـــام الـــمـــقـــادر

ولم يرو آخرها بهاء التأنيث وجه التأييد أنه لو كان أول ليلة بتاء الوحدة لكان الأنسب أن يقول وآخرها بتأنيث ضمير الليلة فتذكير الضمير دل على أن المرجع ليل مضاف إلى الضمير لا ليلة.

---

(١) والتعريف الثاني شامل للتصورات والتصديق اليقيني بخلاف الأول فإنه مختص بالتصديق اليقيني وهو اصطلاح البعض لكن العموم هو المختار.

أو على يسمعون فعلى الأول يكون مضمون الآيتين إنكار الطمع في إيمان اليهود ببيان أنهم أربع فرق متداخلة محرفون كلام الله ومنافقون ومانعون[١] عن إظهار الحق وجاهلون مقلدون في كل واحد منهم صفة يمتنعون عن الإيمان بسببها وعلى الثاني أي احتمال عطف إذ القوا على يسمعون يكون مضمون الآيتين إزالة الطمع عن إيمان اليهود ببيان أنهم فرقتان علماء محرفون معاندون وجهلاء مقلدون وكل منهما يبعد منهم الإيمان فلا معنى لطمع الإيمان منهم[٢] وهذا لا يوافق ما ذكره المصنف سابقاً من قوله ومعنى الآية أن أحبارهم ومقدميهم الخ. فإن مداره إزالة الطمع عنهم ببيان حال أسلافهم كذا قيل وأنت خبير بأن المراد بالأسلاف والتقدم التقدم في الدين والشرف كما اعترف به هذا القائل فلا إشكال بعدم الموافقة.

قوله: **(أي تحسر وهلك)** الأولى فتحسر حتى لا يظن أنه جعل الفاء زائدة وليس كذلك.

قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾﴾

قوله: **(ومن قال إنه واد)** قيل وإما أنه واد في جهنم **(أو جبل في جهنم فمعناه أن فيها موضعاً)** فروي عن النبي عليه السلام من طرق صححها السيوطي فلا ينبغي أن يقال ومن قال والمصنف رحمه الله أوله على تقدير وروده عنده بأن معنى الويل واد في جهنم يستحق أن يقال لمن فيه ويل له قوله **(يتبوأ)** أي يتخذ مكاناً وحاصله يسكن **(فيه)** أي في ذلك الموضع **(من جعل له الويل)** وفي بعض النسخ فيها أي المكان والموضع المذكور والتأنيث بتأويل البقعة ويوهم ذلك أن من جعل له الويل صاحب ذلك الموضع دون غيره من أصحاب جهنم وفيه تأويل إذ الظاهر العموم روى محيي السنة مرفوعاً إلى النبي عليه السلام أنه قال الويل واد في جهنم يهوي فيه الكافر أربعين خريفاً قبل أن يبلغ قعره فالأولى الإبقاء على ظاهره وعدم الاشتغال بتأويله فإنه ورد في الشرع وعدم مساعدته اللغة لا يضر ولا داعي إلى تأويله بالمخالفة لما ثبت في الشرع ومخالفته للعقل وكذا الكلام في قوله **(ولعله سماه بذلك مجازاً)** باعتبار ذكر الحال وإرادة المحل ويخدشه قوله عليه السلام يهوي فيه الكافر أربعين خريفاً.

قوله: ولعله سماه مجازاً أي مجازاً مرسلاً من قبيل اطلاق اسم الحال على المحل.

---

(١) كما نطق به قوله تعالى: ﴿**قالوا اتحدثونهم بما فتح الله عليكم**﴾ [البقرة: ٧٦] وهم المنافقون على وجه وظهر التداخل ويحتمل أن يكون شخص واحد أو أكثر منهم محرفاً ومنافقاً فثبت التداخل أيضاً.

(٢) لأن الداعي إلى الإيمان والباعث له الاهتداء بالكتاب والمهتدي به منهم محرف ما علم أنهم كلام الله فكيف يطمع الإيمان منهم ومن اتبع لهم من الجاهلين لا يعرفون إلا أكاذيب أخذوها من علمائهم فلا وجه لطمع الإيمان منهم أيضاً لأن ما أخذوها مناف للحق الذي أمروا بالإيمان به.

قوله: (وهو في الأصل مصدر لا فعل له) لعدم مجيء الفعل مما فاؤه وعينه معتلان[1] والمستند في ذلك الاستقراء.

قوله: (وإنما ساغ الابتداء به نكرة لأنه دعاء) أي المقصود منه الدعاء وإن كان جملة خبرية وهو طلب من ذاته تعالى أن يجعل لهم ويلاً وهلاكاً كقوله: ﴿قاتلهم الله﴾ [التوبة: ٣٠] الآية وفيه مبالغة عظيمة أي أن أصله مصدر منصوب وقد حول عن المصدر المنصوب ومثله يجوز فيه ذلك مثل سلام عليكم لأنه في الحقيقة غير مخبر عنه لكون الدعاء مقصوداً منه وما قيل في توجيه سلام عليك من أن المعنى سلام مني عليك ممكن هنا أي فويل[2] من جهتنا فيكون نكرة مخصصة وأما على تقدير كونه علماً للوادي أو الجبل فمعرفة علم لمكان مخصوص قال الرضي قال ابن الدهان إذا حصلت الفائدة فأخبر عن أي نكرة شئت نحو كوكب انقض الساعة ولا ريب في حصول الفائدة في قوله تعالى: ﴿فويل للذين﴾ [البقرة: ٧٩] الآية.

قوله: (يعني المحرف) في المعالم وذلك أن أحبار اليهود خافوا ذهاب مأكلتهم وزوال رياستهم حين قدم النبي عليه السلام المدينة فاحتالوا في تعويق الناس عن الإيمان فعمدوا إلى صفته في التورية وكانت صفته فيها حسن الوجه جعد الشعر كحل العينين ربعة فغيروها وكتبوا مكانها طويلاً أزرق سبط الشعر فإذا سألهم سفلتهم عن صفته قرؤوا ما كتبوه فيجدونه مخالفاً لصفته فيكذبونه انتهى. وإلى هذا التفصيل أشار بقوله يعني المحرف.

قوله: (ولعله أراد به ما كتبوه من التأويلات الزائغة) إشارة إلى ما روي عن بعض السلف أن رؤساء اليهود كانوا يغيرون من التورية نعت النبي عليه السلام ثم يقولون هذا من عند الله وتوضيحه أنه يجب أن يتصور أن كل نبي أتى بوصف لنبي بعده فإنما أتى به بإشارة خفية لا يعرفها إلا الراسخون في العلم وذلك لحكمة إلهية فإن ذلك لو كان متجلياً للعوام لما عوتب علماؤهم بكتمانه ثم ازداد غموضاً بنقله من لسان إلى لسان من العبراني إلى السرياني ومنه إلى العربي وقد ذكر المحصلة ألفاظاً من التورية والإنجيل إذا حققت وجدت دالة على صحة نبوة محمد عليه السلام بتعريض هو عند الراسخين في العلم جلي وعند

قوله: وإنما ساغ الابتداء به نكرة لأنه دعاء يعني تخصيص النكرة بالداعي ولذلك صلحت أن تقع مبتدأ كما تخصص سلام في سلام عليك بالمسلم فإن المعنى سلامي عليك وكذا المعنى ههنا دعائي عليهم بالهلاك ثابت لهم.

---

(١) وأما وال فمصنوع كما قاله أبو حيان.

(٢) وهذا إشارة إلى دفع إشكال وليس معنى ويل لك ويل لي لك لأن معنى الويل الهلاك فلا يجري فيه ما يجري في سلام عليك وجه الدفع أن معنى ويل لك ويل صادر واقع من جهتنا ومن خلفنا كائن لك ولا ريب في حسنه كما أن معنى سلام عليكم سلام واقع من قبلي نازل عليكم لا أن السلام القائم بي عليكم وكذا هنا ليس المعنى ويل لي لك حتى يكون قولاً خلفا.

العامة خفي فظهر أن ما كتبت أيديهم كانت تأويلات محرفة كذا قيل وفيه من المخالفة لما ذكر الإمام البغوي في المعالم ما لا يخفى قيل وإنما قال ولعل لعدم الجزم بما ذكره رواية وإنما مأخذه مجرد الدراية فالأولى بل الصواب أن يراد بما كتبوه المحرف بالتبديل كتبديل ربعة بالطوال وتغيير أكحل العينين إلى أزرق ونحو ذلك والمحرف بالتأويل الزائغ أيضاً والقول بأن مراده بالتأويلات الزائغة التحريفات لا تأويلات آيات التورية بمعان باطلة لأن مكتوبهم نفس التورية التي حرفوا بعض آياتها لا تفسيرها المشتمل على التأويل مع كونه خلاف الظاهر يرده قوله ولعله أراد به الخ. قال في تفسير قوله تعالى ﴿يحرفون الكلم﴾ [النساء: ٤٦] أي يميلونه عن مواضعه التي وضعها الله فيها إما لفظاً بإهماله أو تغيير وضعه وإما معنى بحمله على غير المراد وإجرائه في غير مورده انتهى فعلم منه أن المحرف معنى مقابل للمحرف لفظاً وكلاهما وقعا منهم فالمكتوب أيضاً عام لهما فلا يعرف وجه قوله ولعله أراد الخ ولا يتضح معناه وأيضاً قول بعض المحشيين وتوضيحه إنه يوجب أن يتصور أن كل نبي أتى بوصف لنبي بعده فإنما أتى به بإشارة خفية لا يعرفها إلا الراسخون الخ مطلوب البيان منه فإن ما ذكره ممنوع فإن المتعارف أن هذا في حق النبي عليه السلام خاصة ونعته الشريف مذكور في التورية والإنجيل بعبارة صريحة كما هو المشهور في الرواية وقد نقلناه عن المعالم.

قوله: (تأكيد كقولك كتبته بيميني) وجه التأكيد دفع احتمال التجوز وبيان أنهم باشروا ذلك بأنفسهم ولم يأمروا به غيرهم لكون التحريف أشد مواقعة إذ المباشر للفعل أشد مواقعة ممن لم يباشره ولأنهم بالغوا في إخفائه وباشروا بأنفسهم ويحتمل أن يكون لدفع احتمال الإنشاء فإن الكتابة شائعة فيه كما يقال كتبت القرآن والمراد إنشاؤه وهنا أريد بالكتابة كتابة أنه من تلقاء أنفسهم دون أن ينزل عليهم فقوله ﴿ثم يقولون﴾ [البقرة: ٧٩] هذا بيان أنهم مع اختراعهم من تلقاء أنفسهم نسبوه إلى الله تعالى وادعوا بأنه نازل من عند الله مكتوباً من السماء كما هو الشأن في التورية فإنها أنزلت جملة مكتوبة في اللوح فضموا الجناية بهذا القول إلى الجناية بالفعل والتحريف وجناية القول لما كانت أفحش وأشنع قيل ﴿ثم يقولون﴾ [البقرة: ٧٩] الآية بكلمة ثم الدالة على الاستبعاد والاشتراء بمعنى الاستبدال ودخول الباء على غير الثمن والكلام في استعارته قد مر في قوله تعالى: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ [البقرة: ١٦] الآية.

قوله: (كي يحصلوا به) يعني اللام في اشتروا للغرض والتعليل والعلة للتحصيل لا للحصول فلذا قال كي يحصلوا **(عرضاً[1] من أغراض الدنيا)** بالعين المهملة ما لا ثبات له ويقر به ما قيل هو ما كان من قال قل أو كثر.

قوله: تأكيد كقولك كتبته بيدي ومنه قوله تعالى: ﴿ولا طائر يطير بجناحيه﴾ [الأنعام: ٣٨].

---

(١) والفرق بين العرض بسكون الراء وبين العرض بفتح الراء هو إن الأول متاع لا يدخل كيلا ولا وزناً ولا يكون حيواناً ولا عقاراً وأما الثاني فمتاع الدنيا يتناول جميع الأموال وهو المراد هنا.

قوله: (فإنه وإن جل قليل بالنسبة إلى ما استوجبوه من العقاب الدائم) قال في أول السورة فإنها وإن جلت قليلة مسترذلة بالإضافة إلى ما يفوت عنكم من حظوظ الآخرة وهنا تفنن وبين وجها آخر وأيضاً المناسب هنا بيان استحقاقهم العقاب لقوله: ﴿فويل للذين﴾ [البقرة: ٧٩] الآية وأن أحدهما مستلزم للآخر.

قوله: (يعني المحرف) أشار في الموضعين إلى أن ما موصولة وأن سبب عقابهم أثر فعلهم لا نفس الفعل إذ فهم هذا من قوله ﴿فويل للذين يكتبون﴾ [البقرة: ٧٩] إذ الحكم على المشتق وكذا التعبير بالموصول يفيد علية مأخذ الاشتقاق فالتأسيس أولى من التأكيد وإنما كان أثر فعلهم سبباً للعقاب لإفضائه إلى حرام آخر وهو إضلال العبد الذي هو مكسوب العبد كأصل الفعل فهو راجح على إرادة أصل الفعل لما ذكرنا وأما احتياجه إلى العائد في اعتبار الموصولية دون المصدرية فأمر سهل فلا يقال المصدرية أرجح لفظاً لعدم الاحتياج إلى تقدير العائد ومعنى لأن مكسوب العبد حقيقة فعله الذي يعاقب عليه ويثاب لأن جعلها موصولة يتضمن اعتبار الفعل الذي هو مكسوب العبد مع أمر آخر.

قوله: (يريد الرشى)[1] قد عرفت أنه جعل ما موصولة والرشى بيان له وقيل إشارة إلى تقدير المفعول على تقدير كون ما مصدرية قيل الفائدة في ذكر الويل ثلاث مرات في آية واحدة أن اليهود جنوا ثلاث جنايات تغيير صفة النبي عليه السلام والافتراء على الله تعالى وأخذ الرشوة فهددوا لكل جناية بالويل انتهى الظاهر أن قوله ﴿فويل لهم مما كتبت أيديهم﴾ [البقرة: ٧٩] بيان لما قبله والفاء للتأكيد والتقرير[2] على تقدير كون ما مصدرية وذكر الويل أولاً لتغيير نعت النبي عليه السلام والافتراء على الله تعالى ولم يهددوا بالويل للافتراء على الله تعالى على الاستقلال وقوله وويل لهم عطف على قوله فويل لهم لا على ويل لهم بدون الفاء لئلا يلزم كون هذا تأكيداً لقوله: ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم﴾ [البقرة: ٧٩] ﴿وقالوا لن تمسنا النار﴾ [البقرة: ٨٠] الآية جملة مستأنفة لرد ما قالوه حين أوعدوا على التحريف بالويل ولما كان العقاب بالويل أو الدعاء بالهلاك في نار جهنم قالوا نعذب بعدد أيام الخ. فرد ذلك بعد حكاية قولهم بأبلغ رَدٍّ.

قوله: يؤيد الرشى هذا على كون ما موصولة وإلا لكان الأنسب أن يقول يريد كسب الرشى.

قوله: واللمس كالطلب له أي اللمس لأن اللمس من الالتماس بمعنى طلب شيء من المساوي ولما كان الطلب لا يستلزم وجود المطلوب صح أن يقال المسه فلا أجده أي اطلبه فلا أجده بخلاف المس فإن من المحال أن يقال أمسه فلا أجد الممسوس وفي بعض النسخ المسه فلا آخذه من الأخذ.

---

(١) الرشى بضم الراء وكسرها جمع رشوة.

(٢) أو تفريع على ما قبله لأن ما قبله بيان استحقاقهم الويل بنفس الفعل وهذا بيان استحقاقهم بأثره وتفريع على ذلك.

قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً ۚ قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ ٱللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ عَهْدَهُۥٓ ۖ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨٠﴾﴾

قوله: (المس اتصال الشيء بالبشرة بحيث تتأثر الحاسة به) وهذا أدنى درجات الإصابة فلا يلزم منه أن يكون المس أبلغ من الإصابة إذ الإصابة تأثُّر اللحم والعظم معاً **(واللمس كالطلب له)** تأثر اللحم فقط كما فهم من توجيه قوله تعالى: ﴿إن تمسسكم حسنة تسوؤهم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها﴾ [آل عمران: ١٢٠] الآية ومراد المصنف هنا الفرق بين المس واللمس كما قال الإمام الراغب المس كاللمس لكن اللمس قد يقال لطلب الشيء وإن لم يوجد قال الشاعر:

وألـــمـــســـه فـــلا أجـــده

واللمس يقال فيما يكون معه إدراك بحاسة السمع وكنى به عن النكاح والجنون والمس يقال فيما ينال الإنسان من الأذى انتهى والبحث فيه بأنه على هذا يكون المس أبلغ من الإصابة بحث على إمام أهل اللغة والمصنف في مثل هذا ناقل فلا يكون البحث موجهاً وقول الراغب والمس يقال فيما ينال الإنسان من الأذى بناء على الأكثر وإلا فلا لائمه قوله تعالى: ﴿إن تمسسكم حسنة تسوؤهم﴾ [آل عمران: ١٢٠] الخ وأما قوله تعالى حكاية عن أيوب عليه السلام: ﴿رب إني مسني الضر﴾ [الأنبياء: ٨٣] فلفرط صبره عليه السلام حتى استهان بما أصابه فذكر المس موضع الإصابة على أن المراد في مثل هذا أن الأصل في الإصابة تأثير بليغ تام والمس أصله الاستعمال في أدنى درجات الإصابة ولا منع في استعمال كل منهما في موضع الآخر عند قيام القرينة فإن باب المجاز مفتوح عند أرباب البصيرة فيندفع الإشكال بالمرة.

قوله: (ولذلك يقال ألمسه فلا أجده) أي ولأجل اعتبار الطلب فيه سواء كان داخلاً في مفهومه أو خارجاً عنه يقال ألمسه أي أطلبه فلا أجده وقد عرفت أن اللمس قد يستعمل كالمس كقوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾ [النساء: ٤٣] بمعنى أو ماسستم كما صرح به المص هناك فمراده أن اللمس قد يستعمل في الطلب كما استعمل في معنى المس بخلاف المس فإنه لا يستعمل في الطلب ولا يخفى عليك أن هذا التعريف لا يتناول اتصال الجماد بالجماد[1] فلا يسمى اتصاله مساوٍ فيه تأمل.

قوله: (محصورة قليلة) أي أن التوصيف بالمعدودة مأول بالقلة كما صرح به في تفسير قوله تعالى: ﴿دراهم معدودة﴾ [يوسف: ٢٠] قليلة فإنهم كانوا يزنون ما بلغ الأوقية ويعدون ما دونها وبالجملة العد فيما بينهم ينبيء عن القلة نقل عن الراغب أن المعدود لما كان ضربين ضرباً قليلاً يسهل عده وكثيراً يعسر عده وكانت الأعراب يقل فيهم الحساب

---

(١) الظاهر من كلامه أن اتصال الجماد بالجماد ليس مساو إلا فلا يتناوله التعريف ويخدشه قوله تعالى: **﴿يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار﴾** [النور: ٣٥] الآية فأطلق المس على ما ليس له حس فتأمل.

وقوانين الحساب تصور والكثير متعسر العد والقليل متيسر العد فقالوا شيء معدود محصور أي قليل وغير معدود وغير محصور أي كثير.

قوله: (روي أن بعضهم قالوا نعذب بعدد أيام عبادة العجل أربعين يوماً وبعضهم قالوا مدة الدنيا سبعة آلاف سنة وإنما نعذب مكان كل ألف سنة يوماً) فيكون مدة عذابهم سبعة أيام وأنكر الإمام أبو منصور الأول فقال إن هؤلاء لم يعبدوا العجل وإنما عبده آباؤهم وآباؤهم قد تابوا عن ذلك فلا معنى لصرف هذه الأيام إلى أيام عبادة العجل ويمكن الجواب عنه بأنهم زعموا أن الله تعالى ضرب لتعذيبهم مدة تساوي أيام عبادة العجل ولم يريدوا التعذيب في مقابلة عبادة العجل على أنه يجوز أن يدعوا ذلك زعماً وخطأ كما أخطؤوا في ادعاء تعذيبهم في أيام قليلة متناهية فلما كان أصل كلامهم فاسداً جاز كون ما يبتني عليه فاسداً فلا وجه لأن يروم لكلامهم محملاً صحيحاً فالأول روي عن بعض اليهود والثاني عن بعض آخر وكلاهما فاسد أصلاً وفرعاً هذا إن قيل إن الاختلاف في المروي عنهم وأما إذا قيل الاختلاف في الرواية كما هو الظاهر من بيانهم فالأمر ظاهر[1] روى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما والضحاك وعكرمة وقتادة والسدي أنهم أرادوا أنا لا نعذب إلا أياماً بعدد عبادة العجل وروى مجاهد والحسن عنهم أنهم أرادوا بها سبعة أيام.

قوله: (خبراً ووعداً بما تزعمون) يعني لا طريق للعقل إلى معرفة ذلك وإنما سبيل معرفته الإخبار عنه منه تعالى وإخباره بذلك وعدو وعده عهد كذا قاله الراغب وأنت تعلم في قوله تعالى: ﴿الذين ينقضون عهد الله﴾ [البقرة: ٢٧] الآية أن العهد الموثق وكذا يطلق على اليمين والوصية لا مطلق الخبر والوعد فكأنه جعل خبر الله تعالى بمنزلة العهد فيكون العهد مجازاً في مثل هذا الخبر ووعده لعدم مساس النار لهم سوى الأيام المعدودة وإنما سمي عهداً لأنه أوكد كالعهود المؤكدة بالقسم والنذر وهمزة اتخذتم للاستفهام الإنكاري الإبطالي وهمزة الوصل سقطت للدرج كقوله تعالى ﴿أستكبرت﴾ [ص: ٧٥] والمعنى هل عندكم خبر عن الله تعالى أنكم لا تعذبون أبداً بل تعذبون أياماً معدودة.

قوله: (وقرأ ابن كثير وحفص بإظهار الذال) على الأصل **(والباقون بإدغامه)** أي بإدغام الذال تاء.

قوله: (جواب شرط مقدر أي إن ﴿اتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف الله عهده﴾)

قوله: جواب شرط مقدر فالفاء لجزاء الشرط والجملة الشرطية معترضة والأصل ﴿اتخذتم عند الله عهداً﴾ ﴿أم تقولون على الله ما لا تعلمون﴾ وفيه تلويح إلى التهكم لأنه لما أنكر اتخاذ العهد لم يبق لذلك التقدير محال إلا على سبيل التهكم فإن قيل الحذف على خلاف الأصل لا يصار إليه إلا لضرورة ولا ضرورة ههنا إذ يصح أن تجعل الفاء للسببية فيكون خلاف الله عهده مترتباً على اتخاذ العهد ويكون المنكر المجموع أجيب بأنه لا يصح ذلك لأن الترتب في السببية لا

---

(١) قالوا هذا حين دخل النبي عليه السلام المدينة وسمعه المسلمون فنزلت هذه الآية.

[البقرة: ٨٠] في مثل هذا الجزاء محذوف والمذكور علته القائمة مقام الجزاء أي ﴿إن اتخذتم عند الله عهداً﴾ [البقرة: ٨٠] ووعداً فأنتم نائلون مرامكم لأنه تعالى لن يخلف وعده البتة وقدر بعضهم الشرط هكذا إن كنتم اتخذتم بناء على أنه ماض وحرف الشرط لا يتغير معنى كان وفي مثل هذا يتغير الشرط بكان ولو لم يوجد في اللفظ يعتبر مقدراً والمص اعتمد على ظهور القرينة على أن المراد هو الماضي بقرينة قوله تعالى: ﴿قل اتخذتم﴾ [البقرة: ٨٠] الآية فلم يتغير الشرط بلفظ كان ومن قال إن كنتم اتخذتم أراد مزيد التوضيح وأما القول بأنه لا يصح جعل فلن يخلف الله جزاء لامتناع السببية والترتيب لكون لن لمحض الاستقبال فهو مدفوع بأن المراد الحكم بأن لا يخلف العهد والحكم ماض أيضاً فيكون الشرط سبباً للحكم بالجزاء كقوله تعالى: ﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾ [النحل: ٥٣] وكذا الكلام في الجزاء الحقيقي وهو نجوتم كما قيل أو فأنتم واصلون لمرامكم كما أشرنا إليه آنفاً فإن المراد أيضاً الحكم بالنجاة والوصول بالمرام فلا ريب في ترتبه على اتخاذ العهد في الماضي على أن المراد بسببية الشرط للجزاء السببية في الجملة تاماً كان أو ناقصاً(١) فيجوز تحقق الشرط في الماضي الذي هو سبب لحصول الجزاء في الجملة مع تأخر الجزاء عنه لكونه متوقفاً على شيء آخر فيجوز هنا تحقق الاتخاذ في الماضي مع تأخر حصول مرامهم عنه بمدة طويلة حتى يتحقق السبب التام فلا ضير في كون الشرط ماضياً والجزاء مستقبلاً مثل قوله إن كنت متوضئاً في الماضي فتصح صلاتك في المستقبل حين يتحقق جميع شروطها.

قوله: (وفيه دليل على أن الخلف في خبره محال) إذ الخلف في الخبر كذب يجب تنزيه الله عنه بالإجماع وأما الخلف في الوعيد على ما اختاره بعضهم بناء على أن النصوص الواردة في الوعيد إما محمول على الإنشاء أي إنشاء التهديد والزجر عن المعاصي مع التشديد وغير ذلك مما يناسب المقام أو أن يبني إخباره تعالى على المشيئة قال الفاضل الخيالي وأقول إن مراد من ذهب إلى أن الخلف في الوعيد جائز ان الكريم إذا أخبر بالوعيد فاللائق بشأنه أن يبني اخباره على المشيئة وإن لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل للقول انتهى وكذا إذا حمل على الإنشاء لا كذب وأيضاً وأما من أنكر ذلك فلم يحمل تلك الاخبار على الإنشاء

يقع بمهلة وان للاستقبال فتقع المهلة هكذا قالوا وأقول هذا الرد على تقدير الشرط أيضاً فإن الجزاء مسبب عن الشرط والمسبب لا يترتب على السبب بمهلة والجواب عنه هو الجواب بعينه عن حمل الفاء على السببية بدون تقدير الشرط بأن يقال المسبب هو الحكم بنفي الخلف في عهده تعالى وهو مترتب على اتخاذ العهد بلا مهلة سواء قدر الشرط أو لا.

---

(١) وفي المطول لا يلزم أن يكون الشرط علة تامة لحصول الجزاء بل يكفي في ذلك التوقف الجزاء عليه وإن كان متوقفاً على شيء آخر نحو إن توضأت صحت صلاتك انتهى ولا ريب في توقف صحة الصلاة على الوقت والنية وغيرها.

ولا الاخبار على المشيئة فالنزاع لفظي لا معنوي ولك أن تقول ليت شعري ماذا يقول هذا المنكر في قولهم إن عصاة الموحدين في مشيئته تعالى إن شاء عذبهم وإن شاء يغفر لهم فيدخلهم الجنة وحديث الشفاعة ينصر ذلك قال عليه السلام ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي فإذا غفر لأهل الكبائر بالشفاعة لزم تبديل القول فما هو جوابهم فهو جوابنا فلا بد في آيات الوعيد من أحد التأويلين إذ الكلام ليس في حق الكفار فإنه لا يجوز الخلف فيه اتفاقاً بل في عصاة الموحدين وعفوهم مرجو من أرحم الراحمين ثم الاستدلال بهذه الآية على أن الخلف في خبره محال مع أنها من قبيل الوعيد أيضاً باعتبار ذاته المخصوصة لا باعتبار كون هذه الآية من جملة المواعيد حتى يلزم المصادرة وتوضيحه أنا نثبت القضية الكلية القائلة أن كل خبره تعالى وعيداً كان أو وعداً لا يجوز الخلف فيه بأية شخصية مصرح فيها عدم الخلف في وعده لاختلاف العنوان في الآية المشخصة والقضية الكلية ونظيره إثبات القضية الكلية القائلة بكل نظر صحيح بقضية شخصية ضرورية فكما لا يلزم هناك المصادرة كما فصل في أوائل المواقف وشرحه كذلك أيضاً لا يلزم هنا وإنما ادعى استحالته لأنه يلزم من فرض وقوعه محال فيكون محالاً[1] وأما الجواب بأنه لا نسلم إن صدقه موقوف على أنه تعالى لا يخلف الميعاد بل على أنه خبر الرسول الثابت صدقه بالمعجزات فضعيف.

قوله: (أم معادلة لهمزة الاستفهام بمعنى أي الأمرين كائن على سبيل التقرير) أي متصلة للمعادلة بين الأمرين بمعنى أي الأمرين كائن لكن لا على وجه الحقيقة بل للتقرير أي لحمل المخاطب على الإقرار **(للعلم)** أي لعلم المستفهم وهو النبي عليه السلام **(بوقوع**

قوله: أم معادلة لهمزة الاستفهام فتكون متصلة وهي تفيد مع الهمزة معنى أي يعني أي الأمرين من اتخاذ العهد والقول بغير علم كائن.

قوله: على سبيل التقرير المراد بالتقرير الحمل على الإقرار أي على سبيل أن يقررهم فيعترفوا بالثاني الذي هو القول بغير علم.

قوله: للعلم بوقوع أحدهما أي أحد هذين الأمرين وهو قولهم ما لا يعلمون تعليل لإخراج الاستفهام عن حقيقته وحمله على التقرير الذي هو المعنى المجازي له فكأنه جواب سؤال هو أن أم المتصلة هي التي تستعمل لأحد الأمرين يعلم المتكلم أحدهما لا على التعيين ويطلب التعيين فإن قولك أزيد عندك أم عمرو بمنزلة أيهما عندك وههنا أحدهما منتف بيقين والآخر ثابت بيقين فكيف تكون متصلة وتقرير الجواب أنه يسأل عن تعيين أحدهما من حيث الإقرار بأنه لا بد أن يقروا بواحد هو آخرهما وأن يقولوا على الله بغير علم لأن العلم بكونه واقعاً وهو مآل معنى قول بعض الأفاضل إن معنى قوله بمعنى أي الأمرين كائن الخ من باب سوق المعلوم مساق غيره لنكتة سئل عن المعين بما يسأل به عن غير المعين والنكتة فيه تقرير آخرها وهو القول على الله بما لا يعلمون لكونه واقعاً كما في قوله تعالى: ﴿وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾ [سبأ: ٢٤] والنكتة فيه إرخاء العنان والتكلم على وجه الانصاف.

---

(١) وبهذا البيان اندفع إشكال ابن كمال باشا بوجهين.

أحدهما) وهو الأخير وقد يستعمل أحدهما في المتعين وإن كان استعماله في أحد الأمرين لا على التعيين متعارفاً متداولاً لكن أخرجه في صورة المتردد فيه ليسلك مسلك الانصاف وليتجنب المخاطب عن المكابرة والاعتساف وإلى ذلك أشار بقوله على سبيل التقرير أي حمل المخاطب على الإقرار ولا يصح هنا كون معنى التقرير بمعنى التحقيق والتثبيت لأنه قليل الجدوى وخلاف الفحوى.

قوله: (أو منقطعة) أي منقطعة عما بعدها متضمنة معنى بل وهمزة الاستفهام التي لإنكار الواقع إذ الافتراء واقع منهم فالإنكار للتوبيخ والتقريع كما صرح به وعلم منه أن أم تحتمل في موضع واحد كونها متصلة ومنقطعة قيل نقل عن المصنف في منهواته ويعلم من هذا أن الواقع بعد أم المتصلة قد يكون جملة لأن التسوية قد تكون بين الحكمين وبهذا صرح ابن الحاجب في الإيضاح وقال صاحب المفتاح علامة أم المنقطعة كون ما بعدها جملة انتهى والمصنف لم يرض به فحكم هنا وفي قوله تعالى: ﴿أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت﴾ [البقرة: ١٣٣] الآية بجواز كونها متصلة أيضاً بل قدمها تنبيهاً على رجحانه وفي هذا المحل بحث لطيف وتفصيل منيف في المطول وحاشيته له قدس سره في أوائل بحث أحوال المسند وحاصله أنه في مثل أقمت أم قعدت وأقام زيد أم قعد لفظة أم متصلة وما نحن فيه من هذا القبيل لأن الفعلين مشتركان في الفاعل فصاحب المفتاح لا ينكر كون أم في مثل هذا متصلة وما نقله القيل يوهم[1] خلافه ثم قال النحرير في المطول ويجوز مع عدم التناسب بين معنى الفعلين أن تكون منقطعة نحو أقام زيد أم تكلم انتهى والظاهر أن قوله تعالى: ﴿أم تقولون على الله﴾ [البقرة: ٨٠] الآية من هذا القبيل وفي قوله ويجوز مع عدم التناسب الخ إشارة إلى جواز أن تكون متصلة أيضاً.

قوله: (بمعنى بل أتقولون) فيه رد من قال إنها تقدر ببل وحدها بدون الهمزة فتعطف ما بعدها على ما قبلها واستدل بقولهم إن لنا إبلاً أم شاة بنصبهما ولو قدرت الهمزة لرفع ما بعدها على أنه خبر مبتدأ محذوف ولا يصح فيها الاتصال في المثال لعدم متقدم الاستفهام وجه الرد أن أم المنقطعة كبل في الإضراب ومثل الهمزة للشك في الثاني والواقع بعدها إما خبر مثل قولك لأنها لا بل أم شاة وإما استفهام كما تقول أزيد عندك أم عمرو أي بل أعمرو حين يقصد الإضراب عن الاستفهام الأول بالاستفهام الثاني فلا وجه لما قيل هنا

قوله: أو منقطعة بمعنى بل اتقولون على التقرير والتقريع كلمة أم إذا كانت منقطعة تكون بمعنى بل والهمزة كقولك إنها لا بل أم شاء فإن معناه بل أهي شاء فكأنه حين أخبر بأنها إبل اعتراه شك فاضرب عن الإخبار وأخذ يسأل قائلاً بل أهي شاء فيكون ما في الآية اضراباً عن الانكار السابق واستئناف استفهام آخر بمعنى التقرير هنا يجوز أن يكون بمعنى الحمل على الإقرار أيضاً وأن يكون بمعنى التثبيت والتحقيق.

---

(١) حيث نقل عنه علامة أم المنقطعة كون ما بعدها جملة من غير تفصيل مع أن فيه تفصيلاً.

كما لا يخفى قوله (**على التقرير**) أي على التثبيت والتحقيق لا بمعنى حمل المخاطب على الإقرار يدل عليه قوله (**والتقريع**) أي التوبيخ والمعنى أنتم تقولون ذلك على التحقيق ولكن لا ينبغي أن يقع ذلك والظاهر من كلامه أنه جمع بين المعنيين المجازيين الأول التقرير والثاني الإنكار التوبيخي وهذا جائز عند المص ويحتمل أن يكون هذا بيان حاصل المعنى وذكر السبيل في الأول دون الثاني لمجرد التفنن وكون التقرير في الأول بمعنى حمل المخاطب على الإقرار وفي الثاني بمعنى التحقيق يعرف وجهه بالتأمل وبالتقرير السابق فلا تغفل.

قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٨١﴾﴾

قوله: (**إثبات لما نفوه**) لأن بلى تقع جواباً لنفي متقدم سواء دخله استفهام أو لا فيكون إيجاباً له فمعنى بلى بعدما قام زيد قد قام قوله (**من مساس النار لهم زماناً مديداً ودهراً طويلاً**) بيان لما نفوه فإن معنى ﴿لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة﴾ لن تمسنا النار

قوله: قبيحة المراد بها الكبيرة لأن إحاطة الصغيرة لا توجب الخلود اتفاقاً.

قوله: زماناً مديداً ودهراً طويلاً قيد المساس النار ونفيهم ذلك راجع إلى هذا القيد ولما نفوا دوام مساس النار عليهم اثبت لهم ذلك على وجه برهاني حيث وقع ذلك الإثبات على لفظ العموم وهو لفظ من واشتمل على موجب وهو إحاطة الخطيئة من جميع الجوانب وذلك لا يكون إلا بانسلاب الإيمان عن القلب والعياذ بالله فكأنه قيل على أنكم مخلدون في النار لأن من أحاطت به خطيئته بجميع أعضائه فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فكان ذلك الحكم في حق الكافر كما في قول السلف لأن مؤداه مؤدى بلى من كفر فهذا كقوله عز وجل في حق الكافر: ﴿كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾ [المطففين: ١٤] فإنه قيل في تفسيره غلب عليهم حب المعاصي بالانهماك فيها حتى صار ذلك صدأ على قلوبهم فعمي عليهم معرفة الحق والباطل فإن كثرة الأفعال سبب لحصول النكتات كما قال عليه الصلاة والسلام إن العبد كلما أذنب ذنباً حصل في قلبه نكتة سوداء حتى يسود قلبه والرين الصدأ ومما يعضد قول السلف في أن المراد بالكبيرة الكفران الآية الكريمة وردت لرد زعم اليهود بأن النار لن تمسهم إلا أياماً معدودة وإثبات الوعيد بالخلود في النار فجيء بها عاماً ليدخلوا فيها دخولاً أولياً ثم أردفت بما في مقابلة معناها وهي وصف المؤمنين وختمت بذكر الخلود وذلك قوله تعالى: ﴿الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون﴾ [البقرة: ٨٢] وهو عطف على قوله ﴿من كسب سيئة﴾ وغير معنى الشرطية فيها إلى الثبوت الصرف لترجيح جانب الرحمة قال السجاوندي فقوله من دخل داري فأكرمه الدخول يقتضي إكرام كل من دخل لكن على خطران لا يكرم وفي الذي دخل مع الفاء يكرم ﴿حقيقة فلذلك من كسب سيئة﴾ ﴿والذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سراً وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم﴾ [البقرة: ٢٧٤] قال صاحب الكشاف من كسب سيئة من السيئات يعني كبيرة من الكبائر وأحاطت به خطيئته تلك واستولت عليه كما يحيط العدو ولم ينقصر عنها بالتوبة قال بعض الأفاضل فسرها بالكبيرة لا من حيث المفهوم لأن السيئة هي العمل القبيح أي الحرام

زماناً طويلاً إلا أياماً معدودة قليلة لأن الاستثناء جملتان عند الشافعي فالمعنى ما ذكر عنده منطوقاً وعندنا مفهوماً أو ضرورة.

قوله: (**على وجه أعم**) أي لم يخص الجواب بحالهم بأن يقال مثلاً بلى إنهم مستهم النار خالدين بل المعنى على العموم حيث قيل بلى ﴿من كسب سيئة﴾ [البقرة: ٨١] الآية كائناً من كان سواء كان اليهود أو النصارى أو غيرهما مستهم النار أبداً (**ليكون كالبرهان**) بيان حالهم بالبرهان وليكون دليلاً (**على بطلان قولهم**) مقالهم قوله (**وتختص**) أي بلى (**بجواب النفي**) وقد عرفته وجملة تختص مستأنفة والعطف على إثبات يحتاج إلى التأويل في أحد الموضعين.

قوله: (**قبيحة**) سيئة فيعلة كسيدة فالياء الأولى زائدة قوله (**والفرق بينها وبين الخطيئة إنها**) محل بيانه بعد قوله وأحاطت به خطيئته قوله (**قد تقال**) إشارة إلى أنه غير مراد وإن

سواء كان كفراً أو غيره صغيرة أو كبيرة بل من حيث اقترانها بقوله ﴿وأحاطت به خطيئته﴾ لأن الإحاطة حقيقة هي اشتمال جسم على جسم كإحاطة السور بالمدينة وهي متعذرة فحملها المعتزلة قوله الكبيرة لأنهم جعلوها محيطة لثواب الطاعات فكانت سائرة لها كما أن المحيط سائر للمحاط ولأنها مستولية على الطاعات كإحاطة عسكر العدو بالإنسان بحيث لا يمكنه التخلص منه فكانت المشابهة متحققة بينهما فحملت عليها وشرط عدم التفصي أي التخلص عنها بالتوبة كما هو مذهبهم لأن الاحاطة التي تمنع الخلاص عنها وذلك إنما يكون عند عدمها وهذا لا يكاد يصح لأن اطلاق السيئة وإرادة الكبيرة لا يصح لا حقيقة لأنها أعم من الكبيرة لأن الله تعالى قال: ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ [الشورى: ٤٠] ليس المراد بها الكبيرة قطعاً ولا مجازاً لأنها لا تستلزم الكبيرة ولا كناية لأنها ليست مساوية للكبيرة فالحق ما ذهب إليه أهل الحق من أن المراد بها الشرك لأنه هو المحيط لظاهر الإنسان وباطنه وهو مذهب الصحابة والتابعين وعلماء الدين قال ابن عباس والضحاك وأبو وائل وأبو العالية والربيع وابن زيد رضي الله تعالى عنهم هي الشرك الذي يموت عليه الإنسان.

قوله: على وجه أعم متعلق بإثبات وجه العموم أنه لم يقل بلى إنهم كسبوا سيئة وأحاطت بهم خطيئتهم بل عدل عنه إلى لفظ العموم حيث قيل من كسب اثبت هذا الحكم لكل من كسب سيئة ليدخل فيهم المخاطبون دخولاً أولياً وهذا أبلغ من تخصيص المخاطبين بالذكر لأن ذلك كإثبات الشيء بالبينة وتنوير الدعوى بالبرهان مع ما فيه من ذكر موجب وهذا هو معنى قوله ليكون كالبرهان على بطلان قولهم.

قوله: ويختص بجواب النفي عطف على يكون أي ليكون ذلك على وجه العموم كالبرهان ويختص بجواب النفي أي ويختص الاثبات على الوجه الأعم بجواب نفيهم مساس النار لهم أبداً فإن الجواب على طريق التعليل والبرهان ادخل في رد دعواهم هذه من الجواب الساذج الخالي عن ذلك فإنه لو قيل في الرد بلى تمسكم النار سرمداً لما وقع الرد هذا الموقع من الحسن والقبول وهذا هو معنى اختصاص الاثبات على وجه العموم بجواب النفي.

قوله: إنها قد تقال فيما يقصد بالذات والخطيئة تغلب فيما يقصد بالعرض تفهم من لفظ قد وتغلب أن كل واحدة من السيئة والخطيئة يستعمل في معنى الآخر فلا ينافي الفرق المذكور اطلاق الخطيئة على السيئة في قوله عز وجل: ﴿وأحاطت به خطيئته﴾ [البقرة: ٨١] لأن المراد بها السيئة المذكورة فإن المعنى من كسب سيئة وأحاطت به سيئته التي كسبها.

إطلاقه على المعنى الأعم أكثر مثل قوله تعالى ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ [الشورى: ٤٠] وقوله تعالى: ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾ [هود: ١١٤] ومراده أنهما متقاربان لكن السيئة قد تخص **(فيما يقصد بالذات)** والغالب فيها الاستعمال في مطلق ما يقصد سواء كان بالذات أو بالعرض **(والخطيئة تغلب فيما يقصد بالعرض)** لكنها قد تستعمل في مطلق ما يقصد أيضاً مثال ما يقصد بالعرض من رمى صيداً فأصاب إنساناً أو شرب مسكراً فجنى جناية وحاصله إن قصده في نفسه شيء آخر لكن لما أدى ذلك الشيء الآخر إليه وحصل منه ذلك الفعل أطلق القصد عليه بالعرض مجازاً وإلا فلا قصد حينئذ أصلاً كالقتل خطأ والعرض اشتهر بينهم في المجاز وإن أطلق على القصد بالذات تبعاً لغيره والحاصل إن الفعل عمداً يطلق عليه سيئة في الأغلب وفعل القبيح خطأ يطلق عليه خطيئة في الأغلب أيضاً وقد يستعمل كل منهما في مطلق القبيح **(لأنها من الخطأ والكسب استجلاب النفع)**.

قوله: (وتعليقه بالسيئة على طريقة قوله ﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾) [آل عمران: ٢١] على طريقة الاستعارة التهكمية أو التمليحية لكن الأخير لا يوجد في كلام الله تعالى فيتعين الأول والمراد استجلاب النفع الأخروي المراد هنا فلا بد أن يكون نافعاً في نفس الأمر ولا يكفي في إطلاق الكسب كون الكاسب زاعماً نفعه لأنه اعتقاد فاسد يترتب عليه نفع في نفس الأمر ألا يرى أن من فعل شيئاً معتقداً أنه يترتب عليه الفائدة ولم يترتب عليه فائدة معتداً بها أو لا تترتب أصلاً يعد فعله عبثاً ولا يخرج عن كونه عبثاً اعتقاده الفائدة والكسب نفسه مشعر بذلك وأشار إليه بقوله استجلاب النفع أي تحصيل النفع وأما الفعل الذي لا يترتب عليه النفع فلا يسمى كسباً بل خسراناً فالاعتراض بأن المكسوب لا يلزم أن يكون نافعاً في نفس الأمر بل يكفي أن يكون ملائماً لطبع الكاسب نافعاً في زعمه مؤثراً عنده مصادم للبداهة وكلام المص مع ملاحظة السباق والسياق وإن هذا الكلام مسوق لإبطال ما زعموا من أن النار لن تمسهم في الآخرة وأيضاً أنه تعالى قد صرح في مواضع عديدة بخسرانهم وعدم ربحهم في تجارتهم حيث قال ﴿أولئك الذين خسروا أنفسهم﴾ [هود: ٢١] الآية ولا ريب أن هؤلاء الذين حكم بخسرانهم اختاروا الكفر على الإيمان والمعصية على الإحسان وحبب إليهم الكفر والعدوان فهل يسوغ لأحد أنهم من أرباب الكسب النافع خلاف ما نطق به القرآن الرافع.

قوله: وتعليقه بالسيئة على طريقة قوله ﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾ [آل عمران: ٢١] يعني لما كان معنى الكسب استجلاب النفع فاستعماله في استجلاب الضر إنما هو من قبيل التهكم كاستعمال لفظ البشارة الموضوع للخبر الأول السار في القول المورث للغم إرادة التهكم والسخرية فلفظ كسب الذي استعمل هذا في استجلاب الضر استعارة مصرحة تبعية تهكمية قوله ملازموها في الآخرة تفسير لمعنى إضافة الأصحاب إلى النار يصرفها إلى المجاز لما أن إضافتها إليها إنما هي لأدنى ملابسة كإضافة الكوكب إلى الخرقاء في قوله:

إذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة ... سهيل أذاعت غزلها في القرائب

قوله: (**إن استولت عليه**) أي إن أحاطت استعارة تبعية وتحتمل أن تكون استعارة تمثيلية وقد مر توضيحه قوله (**وشملت**) أي عمت (**جملة أحواله**) أي الظاهرة والباطنة بأن يكون عاصياً بلسانه وأركانه وجنانه ولهذا قال وهذا إنما يصح في شأن الكافر (**حتى صار كالمحاط بها لا يخلو عنها شيء من جوانبه**).

قوله: (**وهذا إنما يصح في شأن الكافر لأن غيره وإن لم يكن له سوى تصديق قلبه وإقرار لسانه ركناً**) واختار كون الإقرار ركناً هنا كما هو الظاهر من عبارته وما يفهم من كلامه في تفسير قوله تعالى: ﴿الذين يؤمنون﴾ [البقرة: ٣] الآية الترجيح بكفاية التصديق ولك أن تقول إن مراده بإقرار لسانه الشرطية لا الركنية فيلائم ما مر وإلا فأشار إلى المسلكين في الموضعين والمعنى لأن غيره إن لم يكن له سوى تصديق قلبه أو سوى تصديقه وإقرار لسانه (**فلم تحط الخطيئة به**) لأن تصديقه استولى وغلب على قبائح الجوارح وأما الكافر فإن لم يكن له سوى الكفر فقد أحاطت الخطيئة به إذ أعمال جوارحه محيطة وهباء منثور.

قوله: (**ولذلك فسرها**) وفسرها الزمخشري بكبيرة من الكبائر بناء على مذهبه وهو أن صاحب الكبيرة مخلد في النار وعذابه دون عذاب الكفار قوله ولذلك فسرها (**السلف بالكفر**) فيه رمز إلى أن تفسير صاحب الكشاف بالكبيرة مخالف لقول السلف مع معاندته للحق لأن المعتزلة جعلوها محبطة لثواب الطاعات فكأنها ساترة لها كما أن المحيط ساتر للمحاط وقد دل الدليل القاطع على أن صاحب الكبيرة له نجاة وفوز إلى النعيم ولو بعد العذاب بنار الجحيم فلا جرم أن المراد الكفر لأنه هو الساتر المحيط والقرينة على إرادته لفظ الإحاطة وقوله ﴿وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ والسيئة وإن كانت أعم من الكفر فيراد بها الكفر هنا بتلك القرينة وإطلاقها عليه حقيقة إن أريد بها مفهومها لكن في الخارج إنما تقع عليه أو مجاز إن أريد بها خصوص الكفر.

قوله: (**وتحقيق ذلك أن من أذنب ذنباً**) أي اقترفه ففي الكلام تجريد وجواز كونه مفعولاً مطلقاً ضعيف (**ولم يقلع عنه**) أي بالتوبة أو بكسب الأعمال الصالحة (**استجره**) أي جر (**إلى معاودة مثله والانهماك فيه**) والسين للطلب كأنه طلب من نفسه الجر أو للتأكيد (**وارتكاب ما هو أكبر منه**) أي استجر إلى ارتكاب الخ لاعتياده المعاصي وهان عنده اقتراف المناهي مع أن النفس مجبولة على حب الملاهي (**حتى تستولي**) أي تغلب (**عليه الذنوب**) أي اكتسابها (**وتأخذ بمجامع قلبه**) أي بأطرافه كأن كل طرف منه مجمع لما يحصل ويوجد فيه من الأحوال والأوصاف ومعنى الأخذ هنا الغلبة والاستيلاء كأنه ذهب عنه زمام الاختيار ولهذا قال (**فيصير بطبعه مائلاً إلى المعاصي**) وأشار بقوله

فإنهم لما كانوا في الدنيا ملازمي أسباب النار من المعاصي صاروا في الآخرة ملازمي النار فكانوا كأنهم أصحابها.

فيصير إلى أن أصل طبعه مائل إلى الطاعة بالفطرة فانتقل منه إلى ذلك بسوء اختياره.

قوله: (**مستحسناً إياها معتقداً أن لا لذة سواها مبغضاً لمن يمنعه عنها**) قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿وما يضل به إلا الفاسقين﴾ [البقرة: ٢٦] وهذا مرتبة الجحود من درجات الفسق فإذا شارف العبد هذا المقام وتخطى خططه خلع ربقة الإيمان من عنقه ولابس الكفر انتهى وهذا البيان يشعر بأن المراد بالخطيئة المفسرة بالكفر الكفر العارضي فلا يتناول الكفر الأصلي وهذا بعيد جداً (**مكذباً لمن ينصحه فيها كما قال الله تعالى ﴿ثم كان عاقبة الذين أساؤوا السوأى﴾**) [الروم: ١٠] إذ لا يرى قبحه ولا يسمع ضره إذ حب الشيء يعمي ويصمي فحينئذ ختم على قلبه وعلى سمعه وبصره فيعتقد أنه حسن ويفرح به قال تعالى: ﴿وكل حزب بما لديهم فرحون﴾ [الروم: ٣٢] ثم تأييد ذلك التحقيق بهذه الآية بناء على كون ﴿أن كذبوا بآيات الله﴾ [الروم: ١٠] بدلاً أو عطف بيان للسوء أو خبر كان وأما في احتمال كونه علة له وكذا سائر الاحتمالات مما سوى المذكورات فلا يؤيد هذا التحقيق كما يظهر لمن تأمل كلام المصنف هناك وهذا الكلام أيضاً ينبىء عن كون الكلام في الكفر العارضي ويمكن أن يقال إن الكفر الأصلي معلوم حاله مستغن عن البيان ومن هذا حاول التحقيق وبين الكفر العارضي وما جر إليه من حب المعاصي (**وقرأ نافع خطيئاته وقرىء خطيته وخطياته على القلب والإدغام فيهما**).

قوله: (**ملازموها في الآخرة**) مستفاد من الصحبة فإنها في العرف مختصة بطول الصحبة والملازمة وإن كانت في الأصل شاملة للقليل والكثير ولذا سمي من لقي النبي عليه السلام ولو مرة صحابياً (**كما أنهم ملازمون أسبابها في الدنيا**) وملازمة أسبابها وهي الكفر والجمع باعتبار أنواعه أو هي الكفر وسائر المعاصي وإن كانت متناهية بحسب الكم لكنها غير متناهية قبحاً بحسب الكيف وملازمة النار غير متناهية كما ومتناهية كيفا فكانت تلك الملازمة وذلك الخلود جزاء وفاقاً.

قوله: (**دائمون**) والخلود وإن كان وضعه للأعم من الدوام وغيره من المكث الطويل لكن المراد به هنا الدوام لما يشهد له من الآيات والسنن من أن الكافر مؤبّد في النار بدلالة تقييد الخلود بأبد أو للإجماع عليه والسنن بحيث يكاد إلى التواتر معنى قوله (**أو لابثون لبثاً طويلاً**) هذا إن أريد به صاحب الكبيرة وبعد نقل تفسير السلف الخطيئة بالكفر وتحقيق ذلك بما لا مزيد عليه الأولى والأحسن أن لا يتعرض لقوله أو لابثون لبثاً طويلاً لأن تفسيرها بالكبيرة مسلك الشيخ الزمخشري مخالفاً لتفسير السلف وهو ابن عباس وأبو هريرة وابن جرير ومجاهد وقتادة وعطاء والربيع بن أنس كذا نقل عن الشيخ السيوطي وغاية ما يقال إنه تعرض له لبيان الآية لا حجة فيها على خلود صاحب الكبيرة وإن أريد به الكبيرة.

قوله: دائمون أو لابثون لبثاً طويلاً الأول على أن المراد بالسيئة الكفر والثاني على أنها غيره مما ارتكبه عصاة أهل الإيمان.

قوله: **(والآية كما ترى لا حجة فيها على خلود صاحب الكبيرة)** إما على تقدير تفسير السلف الخطيئة بالكفر فظاهر وإما على تفسيرها بالكبيرة فلما مر من أن الخلود في الأصل الثبات دام أو لم يدم فلا دلالة فيها على خلود صاحب الكبيرة بمعنى الدوام بل على خلوده مطلقاً والحمل على المكث الطويل بدليل خارج دل على عدم دوام صاحب الكبيرة في النار من الآيات والسنن كما أن حمله على الدوام بقرينة مقالية قوية على تقدير تفسيرها بالكفر كما أشرنا إليه آنفاً قوله **(وكذا التي قبلها)** وهو قوله تعالى: ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب﴾ [البقرة: ٧٩] الآية وجه عدم حجيتها أنها وردت في شأن اليهود وهم كفار إذ المراد بالمحرفين هم الموجودون في زمن النبي عليه السلام وهم لم يؤمنوا به مع أن تحريف كلام الله تعالى كفر لا كبيرة سوى الكفر وأيضاً مجرد الويل لا يدل على الخلود مطلقاً فضلاً عن الدلالة على الدوام وقيل المراد بما قبلها ﴿بلى من كسب﴾ [البقرة: ٨١] فإن المعنى بلى تمسكم أبداً وهذا غريب لأنهما آية واحدة أولها ﴿بلى﴾ [البقرة: ٨١] وآخرها ﴿هم فيها خالدون﴾[1] [البقرة: ٣٩].

قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٨٢﴾﴾

قوله: **(جرت عادته سبحانه وتعالى)** إشارة إلى وجه ارتباط هذه الآية بما قبلها وهذا القول معطوف على الجملة المتقدمة والجامع التضاد المشهور.

قوله: **(على أن يشفع وعده بوعيد لترجي رحمته ويخشى عذابه)** قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وبشر الذين آمنوا﴾ [البقرة: ٢٥] الآية تنشيطاً لاكتساب ما ينجي وتثبيطاً عن اقتراف ما يردي والمآل واحد مع إن التفنن في البيان من شعب البلاغة والعرفان.

قوله: والآية كما ترى لا حجة فيها على خلود صاحب الكبيرة أراد بالآية قوله تعالى: ﴿هم فيها خالدون﴾ [البقرة: البقرة: ٣٩] ووجه نفي الاحتجاج بها على ذلك أن الخلود على ما فسر غير متعين لمعنى الدوام بل محتمل اللبث الطويل والمحتمل لا يصلح للاحتجاج به وكذا الآية التي قبل هذه الآية وهي قوله عز وجل: ﴿فأولئك أصحاب النار﴾ [البقرة: ٨١] لأن كونهم أصحاب النار بمعنى كونهم ملازميها لا يستلزم الخلود بمعنى الدوام بل يصح أن يقال لمن لبث في النار لبثاً مديداً هو صاحب النار فيا خسران أهل الاعتزال على أن الظاهر أن المراد بالخطيئة المحيطة بصاحبها هي الكفر كما فسرها السلف به وأن الآية في حق الكافر لا في حق مرتكب الكبيرة من المؤمنين لما أن سيئتهم تلك غير محيطة بهم لعدم استيلائها على باطنهم لوجود التصديق في قلوبهم وإنما هي في ظاهرهم فقط والإحاطة إنما تكون بالاستيلاء من جميع الجوانب.

---

(١) وبهذا يندفع الإشكال بأن هذا ينافي ما سبق في تفسير قوله تعالى: **﴿هم فيها خالدون﴾** بدائمون على تقدير تفسيرها بالكفر وجه الاندفاع أن هذا التفسير بآيات وسنن ناطقة بخلود الكفار في النار وكذا الحمل على المكث الطويل على تقدير تفسيرها بالكبيرة بسبب ما يشهد له من الآيات والسنن فإن العام إذ أريد به الخاص منه وحده لا بد له من قرينة وهنا الأمر كذلك كما عرفت.

قوله: (**وعطف العمل على الإيمان يدل**[١] **على خروجه عن مسماه**) إذ العطف الأصل فيه التغاير وإن الأصل فيه أن لا يعطف الشيء على نفسه وما هو داخل فيه والتأويل خلاف الأصل ولا يرتكب بلا ضرورة وتفصيله قد مر في تفسير قوله تعالى: ﴿وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ [البقرة: ٢٥] الآية على وجه الاشباع والظاهر أن المراد منه المؤمنون الكاملون الداخلون في الجنة دخولاً أولياً بقرينة قوله تعالى: ﴿وعملوا الصالحات﴾ [البقرة: ٢٥] أي عملوا كل صالحة يجب عليهم أو ينبغي لهم أن يعملوها فالعصاة غير داخلين في زمرتهم كما لم يدخلوا في الفرقة الأولى على كون المراد الكفار فيكون حالهم مسكوتاً عنها كما صرح به أبو حيان في تفسير قوله تعالى: ﴿فأما من أوتي كتابه بيمينه﴾ [الحاقة: ١٩] إلى آخر الآيتين وأما إن أريد بالأول صاحب الكبيرة فالعصاة داخلون فيهم وأما دخولهم في هذه الآية فبعيد إذ الصالحات جمع محلى باللام الظاهر فيها الاستغراق العرفي وإن أمكن التمحل في دخولهم فيهم كما تمحل صاحب اللباب لكنه بعيد لدى أولي[٢] الألباب.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ ﴿٨٣﴾﴾

قوله: (**إخبار**) أي لا تعبدون نفي وهو خبر في الأصل يحتمل الصدق والكذب لكنه هنا (**في معنى النهي**) فيكون استعارة تبعية وكذا الإخبار في معنى الأمر كقوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن﴾ [البقرة: ٢٣٣] الآية شبهت النسبة الإنشائية في لا تعبدوا بالنسبة الخبرية في ﴿لا تعبدون﴾ في المطابقة والحصول فعبر عنها بلا تعبدون لما فيه من إيهام (**كقوله لا يضار كاتب ولا شهيد**).

قوله: وعطف العمل على الإيمان يدل على خروجه عن مسماه ولو لمخالف والعطف للتشريف لكون العمل اشق وأحمز من التصديق وأفضل الأعمال أحمزها أجيب بأن الإيمان أشرف من العمل لكونه أساس جميع الحسنات إذ الأعمال ساقطة عن درجة الاعتبار عند عدمه.

---

(١) دخول الفاء في الأول دون هذا للإشارة إلى ما تسبب العذاب عنه بخلاف دخول الجنة فإن الأعمال لا تفي بسببه وفي بعض المواضع لم يدخل الفاء في الوعيد أيضاً للإيذان بأن دخولها ليس بواجب وأن ما هو سبب لا يجب ملاحظة سببيته.

(٢) حيث قال قد بينا أنه قبل الاتيان بالكبيرة صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات لأنه متى صدق المركب صدق المفرد بل إنه إذا أتى بالكبيرة لم يصدق عليه أنه عمل الصالحات في كل الأوقات لكن قولنا آمن وعمل الصالحات أعم من قولنا إنه كذلك في كل الأوقات أو في بعض الأوقات والمعتبر في الآية هو القدر المشترك فثبت أنه مندرج تحت حكم الوعيد انتهى وفيه ما لا يخفى أما أولاً فلأنه يستلزم أن لا يعذب أحد من العصاة وهو خلاف الإجماع وأما ثانياً فلأن الاعتبار وقت الموت فإن كان في ذلك الوقت ممن آمن وعمل جميع الصالحات نجا وفاز بالمطلوب وإلا فهو في مشيئته تعالى فلا يفيد كونه ممن آمن وعمل جميع الصالحات كما هو المقرر في الشرع.

قوله: (وهو أبلغ) إما من البلاغة أو من المبالغة عند من جوز أخذ أفعل التفضيل من المزيد وهو مذهب الكوفيين وجه المبالغة والبلاغة معلوم من قوله **(من صريح النهي لما فيه من إيهام)** توضيحه وقد يعدل عن الأمر والنهي إلى الإخبار لأن المخبر به إن لم يوجد يلزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الأمر فإنه لا يلزم من عدم الإتيان بالمأمور به كذب الشارع وكذا النهي فحينئذ يتبادر المنهي عنه أو المأمور بالامتثال صوناً لخبر الشارع عن كونه كذباً بحسب الظاهر فإن الخبر إذا أريد به الأمر أو النهي مجازاً لا يتصور الكذب حقيقة على تقدير عدم الإتيان بالفعل والإتيان بالمنهي عنه في صورة النهي وإلى هذا التفصيل أشار بقوله **(إن المنهي سارع إلى الانتهاء فهو يخبر عنه ويعضده قراءة لا تعبدوا)** فإذا أريد المبالغة في الحث على الامتثال عبر عن الأمر والنهي بالخبر تنبيهاً على الاعتناء بشأن المنهي عنه وتأكد طلبه حتى كأنه امتثل وأخبر عنه فحينئذ يتبادر المخاطب إلى الامتثال أسرع تبادر ثم أيد ذلك بقراءة لا تعبدوا إذ الظاهر الراجح توافق القراءة معنى وإن تخالفت مبنى.

قوله: (وعطف قولوا عليه) أي ويعضده عطف قولوا في قوله ﴿وقولوا للناس حسناً﴾ [البقرة: ٨٣] إذ لو لم يكن لا تعبدون في معنى انتهى لزم اختلاف الجملتين خبراً وإنشاء معنى وذلك مخل بالعطف كما بين في فن المعاني قوله **(فيكون على إرادة القول)** أي وقلنا لا تعبدوا إذ لا ارتباط بدونه بخلاف الوجهين الأخيرين إذ لا احتياج فيهما إلى تقدير القول وللتنبيه على هذا فرع إرادة القول على كونه بمعنى النهي وإنما قال ويعضده لما سيأتي من الاحتمال وجواز غيره وفي الكشاف وقع ويدل تنبيهاً على قوة التأييد حتى كأنه دليل على ذلك فهم يطلقون الدليل على مثل هذا المؤيد تنبيهاً على متانته وقوته في بابه.

قوله: (وقيل تقديره أن لا تعبدوا[1]) فيكون بدلاً أي بدل اشتمال كما هو الظاهر كأنه

قوله: لما فيه من إيهام أن المنهي سارع إلى الامتثال فهو مخبر عنه هذا لا يختص بصيغة الماضي بل يجرى في الماضي والمضارع جميعاً فكما يقال في الدعاء رحمه الله يقال أيضاً يرحمه الله كما قال المجنون:

فيا رب لا تسلبني حبها أبداً ويرحم الله عبداً قال آمينا

قوله: ويعضده أي ويعضد كونه خبراً بمعنى النهي قراءة ﴿لا تعبدوا﴾ [هود: ٢٦] على صيغة النهي فإن القراءات قد يتعاضد بعضها ببعض وكذلك يعضده عطف قولوا عليه فإنه لو لم يكن بمعنى النهي يلزم عطف الإنشاء على الخبر فعلى الحمل على معنى النهي يلزم في لا تعبدون تقدير القول حتى يرتبط بما قبله فالمعنى ﴿وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل﴾ [البقرة: ٨٣] قائلين لا تعبدون أو قلنا لا تعبدون على أن قلنا بدل من أخذنا أو جواب إذ وهو منصوب به بخلاف تقدير قائلين فإن إذ حينئذٍ منتصب باذكر.

---

(١) فيكون أن ناصبة وإنما لم يجعل المصنف لفظة أن مفسرة لأن قراءة أن لا تعبدوا تدل على أنها ناصبة وكذا لم يجعله بتقدير القول لأن مقوله يكون جملة وأن مع الفعل مفرد.

قيل أخذنا ميثاق بني إسرائيل توحيدهم إذ معنى لا تعبدون توحدونه فهذا الأمر بالتوحيد سبب لالتزامهم التوحيد وبهذا الاعتبار جاز كون لا تعبدون الخ بدلاً من الميثاق وإلا فالميثاق عبارة عن العهد المحكم ولا تعبدون خطاب منه تعالى لهم فكيف يصح البدل وإن أريد به بدل الاشتمال وأيضاً العهد والميثاق أخذ من بني إسرائيل والتوحيد وهو المراد بلا تعبدون غير متحقق فيهم فكيف يحكم عليه بالبدل فلا بد من التأويل الذي ذكرناه من أن لا تعبدون أمر بالتوحيد على أن النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضده وهذا الأمر سبب لالتزام التوحيد فأقيم السبب لقوته مقام المسبب فجعل بدلاً عن الميثاق تجوزاً وتسامحاً وإن لم يجعل أن لا تعبدون منهياً فتكون الجملة حينئذ عبارة عن التوحيد ولذا قال في الكشاف ويحتمل أن لا تعبدون أن تكون أن فيه مفسرة وأن تكون أن مع الفعل بدلاً من الميثاق كأنه قيل أخذنا ميثاق بني إسرائيل توحيدهم فهذا الأخذ بتركيب العقل فيهم فلا حاجة إلى ما ذكرناه من أنه نهى الخ وإن احتمل ذلك قال النحرير التفتازاني إن قراءة العامة لا تحتمل أن المفسرة فعلى هذا دلالة هذه على كون لا تعبدون بمعنى أن لا تعبدوا بحذف الجر ورفع الفعل تكون على أحد وجهيها بل على أحد احتمالي ذلك الوجه لأن على تقدير كون أن مع الفعل بدلاً من الميثاق يحتمل أن تكون ناصبة والفعل منصوباً وأن تكون مصدرية فإن صاحب الكشاف كثيراً ما[1] يجعل أن مع الأمر والنهي في تأويل المصدر انتهى وطريق كون الأمر مع الأمر والنهي في تأويل المصدر قد أوضحه المصنف في أواخر سورة يونس في قوله تعالى: ﴿وأن أقم وجهك﴾ [يونس: ١٠٥] الآية وقد فصلناه في الهامش هنا.

قوله: (فلما حذف إن رفع كقوله:

ألا أيــهــذا الــزاجــري أحــضــر الــوغــى)

قوله: فلما حذف إذ رفع فأعيد النون لأن حذف النون اثر أن الناصبة ولما رفعت أن من البين رفع أثره كقوله:

ألا أيــهــذا الــزاجــري أحــضــر الــوغــى

قائله طرفة تمامه:

وأن أشــهــد الــلــذات هــل أنــت مــخــلــدي

والتقدير أن أحضر الوغى لأنه مفعول الزاجر والفعل بدون أن لا يقع في حيز المفعول لأن المفعول ملحوظ بالذات والفعل لدلالته على نسبة الحدث إلى الذات في أحد الأزمنة لا يكون

---

(١) حيث قال عطف على أن أكون غير أن صلة أن محكية بصيغة الأمر ولا فرق بينهما في الغرض لأن المقصود وصلهما بما يتضمن معنى المصدر ليدل عليه وصيغ الأفعال كلها لذلك سواء الخبر منها والطلب والمعنى وأمرت بالاستقامة والمعنى هنا عدم عبادة غير الله وهو التوحيد كما قاله الزمخشري فما دخل عليه أن المصدرية من الأمر والنهي مجرد عنهما معنى الأمر والنهي.

أي إلى أن أحضر فلما حذف إن حذف أثره أيضاً وهو مفعول به للزاجر وتمامه:

(وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدي)

يعني ألا أيها الرجل الذي يمنعني عن حضور الحرب وشهود اللذات هل تخلدني إذا امتنعت عنهما كما قيل **(ويدل عليه قراءة أن لا تعبدوا)**.

قوله: (فيكون بدلاً من الميثاق أو معمولاً له بحذف الجار) أي ﴿وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل بأن لا تعبدوا﴾ [البقرة: ٨٣] أو على أن لا تعبدوا ولهذا لم يعين الجار فعلى هذا الأخذ بالميثاق بلسان نبيهم **(وقيل إنه جواب قسم دل عليه)** أي على القسم **(المعنى)** أي معنى أخذ الميثاق فإن معناه العهد مع الأحكام بالقسم والالتزام **(كأنه قيل وحلفناهم لا تعبدون)** من التحليف وفي الكشاف أقسمناهم وهذا الوجه لسيبويه ووافقه الكسائي والفراء والمبرد والمعنى وجعلناهم حالفين بالله لا نعبد إلا الله وما ذكر في النظم وهو لا تعبدون بيان لما جرى حين التحليف وهو بالخطاب وحين الحلف يقال بصيغة المتكلم.

ملحوظاً بالذات لأن النسبة آلة الملاحظة والآلة لا تكون ملحوظة بالذات فهي كجوهر المرآة التي هي آلة ملاحظة الإنسان صورته وملاحظة الصورة تشغل الملاحظ وتذهله عن ملاحظة الآلة وهذا هو السر في عدم كون الفعل مخبراً عنه وأما جواز كونه خبراً فلأن الفعل موضوع لأن يخبر به عن شيء نظراً إلى أحد أجزائه الذي هو الحدث مع قطع النظر عن دخول النسبة فيه وبهذا الاعتبار قيل إن تسمع بالرواية بالرفع في قوله وتسمع بالمعيدي خير من أن تراه مبتدأ باعتبار جزء مفهومه الذي هو السماع والخبر خير والتقدير سماعك بالمعيدي خير من رؤيتك إياه والوغى الحرب وهو يكتب بالياء لأن الألف يؤذن بالواو وليس في الأسماء اسم أوله وآخره واو يقول الشاعر ألا أيهذا الزاجري عن حضور الحرب وشهود اللذات هل أنت تخلدني في الدنيا إن كففت عنها أي عن الحرب والحرب مؤنث وفي بعض النسخ اللائمي بدل الزاجري.

قوله: فيكون بدلاً من الميثاق أو معمولاً له بحذف الجار أي بأن لا تعبدوا أو على أن لا تعبدوا والميثاق يفسر تارة بما تقع به الوثاقة وهي الإحكام فيكون المراد به الآيات والكتب المنزلة لأنها ما وثق الله به عهده ويفسر أخرى بما وثقوه من الالتزام والقبول والبدلية ناظرة إلى التفسير الأول والمعنى ﴿أخذنا ميثاق بني إسرائيل﴾ [البقرة: ٨٣] توحيدهم وكونه معمولاً له ناظراً إلى التفسير الثاني والمعنى أخذنا التزام بني إسرائيل وقبولهم التوحيد.

قوله: وقيل إنه جواب قسم هذا على أن يراد بالميثاق ما تقع به الوثاقة لأن القسم مما يقع به الوثاقة والإحكام وأولى الوجوه هو الوجه الأبلغ ولذا قدمه على سائرها قال أبو البقاء في إعراب لا تعبدون وجوه أحدها أنه جواب قسم دل عليه المعنى أي أحلفناهم أو قلنا بالله لا تعبدون وثانيها أن مراده أخذنا ميثاق بني إسرائيل على أن لا تعبدوا إلا الله فحذف حرف الجر ثم حذف أن فارتفع الفعل وثالثها نصب على الحال أي أخذنا ميثاقهم موحدين وهي حالة مصاحبة أو مقدرة لأنهم كانوا وقت أخذ ميثاقهم موحدين وألزموا الدوام على التوحيد ولو جعلتها حالاً مقدرة على أن يكون التقدير أخذنا ميثاقهم مقدرين التوحيد أبداً ما عاشوا جاز ورابعها أن يكون لفظه الخبر ومعناه النهي.

قوله: (وقرأ نافع وابن عامر وأبو عمرو وعاصم ويعقوب بالتاء حكاية لما خوطبوا به) وقت أخذ الميثاق يعني أن الظاهر القراءة بالياء لكنه التفت حكاية لما خوطبوا به للتوبيخ أو أنه ادعى لقبول المخاطب الأمر والنهي الواردين عليه وإن جعل قراءة الخطاب على إضمار القول كما اختاره أبو البقاء وأشار إليه المصنف في احتمال كونه خبراً في معنى النهي فلا التفات حينئذ وإن لم تجعل تلك القراءة على إضمار القول ففيه التفات وهذا في صورة كونه بدلاً أو معمولاً له أو جواب قسم.

قوله: (والباقون) وهم ابن كثير وحمزة والكسائي **(بالياء لأنهم)** أي بني إسرائيل **(غيب)** أي غائبون لأن الأسماء الظاهرة حكمها غيبة وغيب بوزن نصر بضم الغين وتشديد الياء أبو بفتح الغين وفتح الياء مخففاً وإنما مرض كون تقديره أن لا تعبدوا إذ حذف أن وجعل مدخولها مرفوعاً غير متعارف ولهذا احتاج إلى التأييد بقول الشاعر مع أن كونه بدلاً أو معمولاً له أو جواب قسم تكلف يحتاج إلى تمحل وقد أشرنا إلى بعض ذلك وأيضاً تنتفي المبالغة التي كانت في كونه خبراً في معنى النهي وهذا قول الفراء واختاره وأيده بوجوه ثلاثة كما ذكره بقوله وهو أبلغ ويعضده قراءة لا تعبدوا وعطف قولوا عليه وضعف باقي الاحتمالات لما ذكرنا ولم يتعرض لكون لا تعبدون في محل النصب على الحال من بني إسرائيل إما حال مقدرة أي أخذنا ميثاقهم مقدرين التوحيد أبداً ما عاشوا أو حال مقارنة بمعنى أخذنا ميثاقهم ملتزمين الإقامة على التوحيد قاله أبو البقاء وسبقه إلى ذلك قطرب والمبرد نقله صاحب اللباب لأن مجيء الحال من المضاف إليه إنما يجوز في مواضع ليس هذا منها لكن يجوز مجيئها من المضاف إليه مطلقاً فلو ذهب إلى ذلك واختار الحالية لكان أولى لسلامة المعنى وبالجملة في قوله تعالى: ﴿لا تعبدون﴾ [البقرة: ٨٣] ثمانية احتمالات من الإعراب أكثرها مذكور في البيضاوي ولم يتعرض إلى الحالية وكون ان مفسرة على تقدير أن لا تعبدوا واحتمال كونه في محل النصب بالقول المحذوف يحتمل الوجهين الأول إن ذلك القول المقدر حال أي قائلين لهم لا تعبدون إلا الله والثاني كون ذلك القول المقدر خبراً دون حال أي وقلنا لهم ذلك بالعطف قوله فيكون على تقدير القول يحتملهما وعلى كلا التقديرين بكون خبراً في معنى النهي ففي كلامه ستة احتمالات فلا تغفل.

قوله: (متعلق بمضمر تقديره وتحسنون) عطفاً على أن لا تعبدوا فيجري فيه ما يجري

قوله: متعلق بمضمر تقديره وتحسنون أو احسنوا التقدير الأول ليوافق لفظ تعبدون وإن كان بمعنى الأمر كما أن لا تعبدون إخبار في معنى النهي والتقدير الثاني ليوافق معنى لا تعبدون لأنه في المعنى إنشاء قدم صاحب الكشاف تفسير ﴿وبالوالدين إحساناً﴾ على التوجيه بالقسمية من توجهات لا تعبدون فقيل كان عليه أن يؤخره عنه ويذكره بعد الفراغ من الوجوه المذكورة في تفسير لا تعبدون ولا يفصل بينها بالأجنبي فأجاب عنه بعض الأفاضل من شراح الكشاف أن ذكره ههنا جواب عما يقال إن كان عطف قولوا يدل على كون الخبر بمعنى النهي فعطف ﴿بالوالدين إحساناً﴾ يدل على خلافه وحاصله أنه أيضاً مقدر بالأمر بوجهين أحدهما أن يقدر بيحسنون ليطابق لفظ لا تعبدون في

في أن لا تعبدون من احتمالات ستة فالقصر على كونه بمعنى أحسنوا من القصور ومقتضى العطف أن يقدر بالتاء والياء أيضاً لكن التقدير هنا بالخطاب قوله **(أو أحسنوا)** بناء على المختار عنده من أن لا تعبدون إخبار في معنى النهي ولهذا أخره فحينئذ يكون عطف الإنشاء على الإنشاء لفظاً ومعنى فعلى الأول يكون عطف الإنشاء معنى على مثلها على كونه إخباراً في معنى النهي والباقي من الاحتمالات فعليك بالتأمل في توجيهه.

قوله: (عطف على الوالدين) ومقيد بقيد إحساناً والإحسان كما يعدى بإلى كقوله تعالى: ﴿وأحسن كما أحسن الله إليك﴾ [القصص: ٧٧] الآية وتقديم المعمول على إحساناً لا للحصر بل للاهتمام والترغيب إليه وذي القربى غير الوالدين في أكثر الاستعمال وإفراد ذي لكون القربى مصدراً يغني عن الجمع والمراد بذي القربى وإن أريد بالإحسان إيتاء المال فالمراد بذي القربى المحاويج منهم وإلا فهو عام لهم ولغيرهم فقدم الأهم فالأهم فالوالدان يجب إحسانهما ثم الأقربون ثم اليتامى لضعفهم وزيادة الاحتياج إلى الترحم.

قوله: (واليتامى[1] جمع يتيم) والحكم شامل لليتيمة أيضاً إما تغليباً أو بدلالة النص وهو في الإنسان من لا أب له وفي سائر الحيوان ما لا أم له وقد يطلق اليتيم على البالغ باعتبار ما كان مجازاً لكن المراد هنا الصغير والصغيرة وأصل معناه الانفراد.

قوله: (كندامى جمع نديم وهو قليل) ولا يقاس عليه وفي الجاربردي وأيامى ويتامى حملاً على وجاعى وحباطى لقرب ما بينهما من الوزن لأن فيعلا وفعيلاً لا يفارقان فعلاً إلا بزيادة ياء فحملا عليه مع موافقتهما إياه في معنى الآفة وقد قال أولاً إن وجعاً وحبطاً جمعاً على وجاعى وحباطى تشبيهاً لفعل بفعلان لاشتراكهما كشراً كصد وصديان وغرث وغرثان وعطش وعطشان وفعلان يجمع على فعالى.

قوله: (ومسكين مفعيل من السكون) إشارة إلى أن الميم زائدة وهو أصح القولين من صيغ المبالغة للفاعل لكنه على التشبيه كما قال **(كان الفقر اسكنه)** أي جعله ساكناً فهو من لا مال له والفقير من له مال دون النصاب والمختار عنده عكسه صرح به في سورة الكهف وقولوا عطف على أحسنوا المقدر أو على تحسنون بمعنى أحسنوا أو على أن لا تعبدون كما صرح به سابقاً وعطف قولوا على أن لا تعبدون على سائر الاحتمالات وإن كان من قبيل عطف الإنشاء على الاخبار لكنه يجوز ذلك العطف فيما له محل من الإعراب وإلى

كونه اخباراً بمعنى الإنشاء ويكون يحسنون بمعنى الأمر والثاني أن ينظر إلى المطابقة في المعنى فيقدر ابتداء احسنوا قوله قولاً حسناً يريد أن انتصاب حسناً على أنه مفعول مطلق لقولوا على التجوز لأن المفعول على الحقيقة موصوفه وهو قولاً فحذف وأقيم وصفه مقامه وأعرب بإعرابه ووصف القول بالحسن للمبالغة كقولك رجل عدل فكأنه في نفسه حسن لا شيء موصوف بالحسن.

---

(١) في الطيور من جهتهما وقيل إنه يقال في الآدميين نقدت الله فالصواب ما ذكر في أصل الحاشية.

ذلك أشار المص بقوله ويعضده في الاحتمال الأول للإشارة إلى أن العطف جائز وإن كان لا تعبدون باقياً على الخبرية.

قوله: **(أي قولاً حسناً)** أي أصله هكذا لكن أريد المبالغة **(وسماه حسناً للمبالغة وقرأ حمزة والكسائي ويعقوب)** وعلى قراءة **(حسناً بفتحتين)** لا مبالغة فيه لأنه صفة مشبهة وقيل هو أيضاً مصدر كحزن وحزن لكنه ليس بمشهور **(وقرىء حسناً بضمتين وهو لغة أهل الحجاز)**.

قوله: **(وحسناً وحسنى على المصدر كبشرى)** أي لا على الوصف وإلا لوجب استعماله باللام قال تعالى: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى﴾ [الأنبياء: ١٠١] وفيه رد على الزجاج لأنه قال وأما حسنى فغلط لا ينبغي أن يقرأ نقل عن ابن عطية في قراءة من قرأ حسنى على وزن فعلى رده سيبويه لأن أفعل وفعلى لا يجيء إلا معرفة إلا أن يزال عنها معنى التفضيل ويبقى مصدراً كالعقبى فذلك جائز وهو وجه القراءة بها انتهى ومراد ابن عطية من قوله لأن أفعل وفعلى لا يجيء إلا معرفة محمول على استعماله بدون لفظة من وبلا إضافة أي بدون الانضمام إلى المفضل عليه سواء كان الانضمام بمن أو بالإضافة فإنهما حينئذ لا يستعملان إلا معرفة والقرينة عليه كنار على جبل حيث اشتهر بين الأنام فضلاً عن العلماء الأعلام أن أفعل التفضيل يستعمل على أحد ثلاثة أوجه إما مضافاً أو بمن أو معرفاً باللام فلا وجه لتخطئة أبي حيان وغيره ابن عطية حيث قال أما أفعل فله استعمالات أحدها أن يكون بمن ظاهرة أو مقدرة أو مضافاً إلى نكرة فهذا يبقى نكرة والثاني أن يكون باللام فيكون معرفة وأيضاً قوله إلا أن يزال معنى التفضيل ليس مراده أن هذه اللفظة لفظةمؤنث ثم يزال منها التأنيث ويبقى على المصدرية بل مراده أنها حينئذ تكون مصدراً كبشرى كما أشار إليه المص وهذا مراده والعجب من البحث الذي أورده ونقله بعض المحشيين.

قوله: **(والمراد به ما فيه تخلق وإرشاد)** لأن المتكلم إذا تكلم بالرفق واللطف يسرع

قوله: وحسنى على المصدر كبشرى قيل كأنه رد لقول الزجاج لأنه قال أما حسنى فخطأ لأنه ينبغي أن يقرأ به لأن الفعلى لا يستعمل إلا بالألف واللام كقوله تعالى: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى﴾ [الأنبياء: ١٠١] وهما أنه تأنيث الأحسن فلا يستعمل بدون اللام وغفل عن هذه القراءة على أن حسنى مصدر كبشرى لا على أنه تأنيث الأحسن أقول الزجاج لا يستحق العتاب في قوله هذا لأن مصدر كل فعل مقصور على السماع فلم لا يجوز أن يكون قوله هذا بناء على عدم مجيء حسنى مصدراً من حسن يحسن ولا يلزم من وجود فعلى بالضم في مصادر الثلاثي أن يجيء مثله من كل فعل ثلاثي فإذا لم يجيء حسنى مصدراً من حسن تعين أنه تأنيث الأحسن فيكون تخطئة من قرأ حسنى حسنى من تجويزها لئلا يعاتب عليه فيها بل المستحق للعتاب من قال يجيء نصرى مصدراً من نصر ينصر وعلمى من علم يعلم وعرفى من عرف يعرف وقعدى من قعد يقعد إلى غير ذلك والزجاج من ثقات العلماء خصوصاً في علم العربية لا يقول فيما يقول عن توهم من غير تيقن.

قوله: والمراد فيه تخلق وإرشاد أي المراد بالقول الحسن قول فيه تخلق وإرشاد لأن المتكلم إما أن يتكلم من جهة نفسه فينبغي أن لا يصدر منه إلا ما يدخل تحت مكارم الأخلاق وإما من جهة مخاطبه فكذا ينبغي أن لا يتكلم إلا بما يرشده إلى طريق الحق.

المخاطب إلى القبول ولهذا قال تعالى: ﴿فقولا له قولاً ليناً﴾ [طه: ٤٤] الآية وقال تعالى خطاباً لنبينا عليه السلام: ﴿فبما رحمة من الله كنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾ [آل عمران: ١٥٩] الآية وفي بعض المواضع يكون القول الغليظ مؤدياً إلى الإرشاد والسداد فحينئذٍ يكون من جملة القول بالرشاد لكنه لندرته لم يلتفت إليه وقيل إن المراد القول اللين وقال تعالى: ﴿ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾ [آل عمران: ١٥٩] الآية وقيل لأن المتكلم إما أن يتكلم من جهة نفسه فينبغي أن لا يصدر عنه إلا القول اللين الذي يقتضيه مكارم الأخلاق وإما من جهة مخاطبه فينبغي أن لا يصدر عنه إلا ما يرشده إلى طريق الحق سواء كان قولاً غليظاً أو ليناً حسبما يقتضيه حال المخاطب من الخساسة والشرف فإن العوام لا يتأثرون بالقول اللين وإذا خوطبوا بالغليظ أخذتهم الأنفة فلا يتم الإرشاد وبهذا ظهر أن قوله تعالى: ﴿وقولا له قولاً ليناً﴾ [طه: ٤٤] الآية من القسم الذي يكون النظر فيه إلى جهة المخاطب انتهى ولا يخفى ما فيه إذ الإرشاد إنما يتحقق بالقول اللين دون الغليظ كما يدل عليه قوله عليه السلام إياك والعنف الحديث مع أن قوله فإن العوام الخ. يشعر بانسداد باب الإرشاد في حق العوام.

قوله: (يريد بهما ما فرض عليهم في ملتهم) أشار إلى أن المقصود من هذه الآية تعداد قبائح أسلاف اليهود مما ينادى بعدم إيمان أخلافهم فلا يناسب الطمع لإيمانهم فعلم منه أن المراد ببني إسرائيل عام لأسلافهم وأخلافهم وسيجيء من المص ما يشعر بذلك وإنما حمل الصلاة والزكاة في قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا﴾ [البقرة: ٤٣] الآية على صلاة المسلمين وزكاتهم لأن الخطاب هناك لمن كان موجوداً في عهد الرسول عليه السلام.

قوله: (على طريق[1] الالتفات) لأن بني إسرائيل إنما ذكروا بطريق الغيبة فعدل عنها

قوله: على طريقة الالتفات فإنه التفات من الغيبة في قوله: ﴿أخذنا ميثاق بني إسرائيل﴾ [البقرة: ٨٣] حيث عبر ببني إسرائيل بلفظ المظهر والأسماء المظهرة في حكم الغيبة إلى الخطاب ومقتضى الظاهر ثم تولوا فإن قيل قد عبروا بلفظ الخطاب فيما قبله غير مرة فلا يكون توليتم من الالتفات لأن شرط الالتفات اختلاف طرق التعبير من التكلم والخطاب والغيبة ولا اختلاف هنا أجيب بأن الخطابات المتقدمة التي هي تعبدون وقولوا حسناً إنما هي على طريق حكاية ما قيل لهم عند أخذ الميثاق لا عند الإخبار للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم بما جرى من القصة الماضية بخلاف الخطاب في توليتم فإنه عند الإخبار له عليه الصلاة والسلام بأخذ ميثاقهم وتلك الخطابات المتقدمة داخلة تحت حيز القول المدلول عليه بقوله ﴿أخذنا ميثاقهم﴾ [المائدة: ١٤] لأن أخذ الميثاق في معنى القول ولذا جاز أن يحمل أن في قراءة أن لا تعبدوا على أن المفسرة والمشروط فيها أن يذكر بعد مضي القول وتوليتم غير داخل مع تلك الخطابات في حيز القول فيكون التفاتاً من

---

(١) أي أن قوله ثم توليتم عطف على أخذنا ميثاق بني إسرائيل وهم غيب فالخطاب هنا للالتفات.

إلى الخطاب لنكتة معهودة ولمزيد التوبيخ والتشنيع كأنه استحقرهم ووبخهم هذا إن خص الخطاب بالحاضرين وأما الخطابات المذكورة بقوله ﴿لا تعبدون﴾ [البقرة: ٨٣] في حيز القول فهي من المحكي لا من الحكاية فلا يكون التفسيران في كلام واحد كذا قالوا لكن هذا ليس على إطلاقه لأن قوله ﴿لا تعبدون﴾ [البقرة: ٨٣] يحتمل البدلية وأن يكون جواباً للقسم كما مر فلا يكون في حيز القول فالظاهر حينئذٍ لا التفات هنا وإنما الالتفات في قوله ﴿لا تعبدون﴾ [البقرة: ٨٣] فيمن قرأ بالتاء نعم على قراءة لا يعبدون فيكون الالتفات هنا.

قوله: **(ولعل الخطاب مع الموجودين منهم في عهد رسول الله ﷺ ومن قبلهم على التغليب أي أعرضتم عن الميثاق)** وهذا الكلام يشعر بأنه حمل المص الخطاب أولاً على أسلاف اليهود خاصة وهو الظاهر من كلامه أو على أخلاف اليهود خاصة ثم جوز أن يكون الخطاب شاملاً للموجودين وهم أخلافهم ومن قبلهم على التغليب لكنه لم يقطع لكون الكلام مسوقاً لتعداد جناية آبائهم فقال ولعل الخ إشارة إلى ضعفه فحينئذٍ لا التفات فيه بل فيه التغليب[1] وهو الظاهر من كلامه واختاره أكثر المحشيين من المتأخرين وقال بعضهم إن المخاطبين لما دخلوا في بني إسرائيل كانوا مذكورين بطريق الغيبة فذكرهم بعد ذلك بطريق الخطاب يكون التفاتاً سواء اعتبر التغليب أو لا انتهى وهذا لا يلائم كلام المص إذ

الغيبة المدلول عليها بلفظ بني إسرائيل إلى الخطاب ونكتة الالتفات هنا التقريع والتوبيخ استحضرهم فوبخهم بتوليهم واعراضهم عن التوحيد وهذا كما إذا أخذت تعد جنايات شخص عند مخاطبك والشخص حاضر تقول إنه رجل فعل كذا وكذا إلى أن اشتد غضبك له فتوجه الخطاب نحو ذلك الشخص وتقول أنت يا جاني فاعل ذلك كله تقريعاً له وتوبيخاً على جناياته تلك مشافها.

قوله: ولعل الخطاب مع الموجودين منهم في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومن قبلهم على التغليب قال بعض الأفاضل الأوفق أن يقال إن أصل الكلام ﴿ثم تولوا وهم معرضون﴾ لقوله ﴿وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل﴾ [البقرة: ٨٣] أي اذكر وقت أخذنا بني إسرائيل وتوليهم واعراضهم عن ذلك فعدل إلى خطاب الموجودين منهم تغليباً واشعاراً بأن التولي الذي حصل منهم في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ليس ببدع منهم لأن دأبهم ودأب أسلافهم فلا يكون التفاتاً أقول وجه عدم كونه على هذا التقدير التفاتاً لأن الذين تولوا عن التوحيد في زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم غير هؤلاء الذين أخذ الله ميثاقهم فيما مضى من الزمان وشرط الالتفات أن يكون التعبير بطريق من الطرق الثلاثة غير التعبير بطريق آخر من تلك الطرق ففي لفظ لعل في قول المصنف إشارة إلى اختيار إن توليتم ليس من باب الالتفات وقال الفاضل أكمل الدين رحمه الله وفيه بحث وهو أن ميثاق أسلاف من في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إن كان ميثاقاً عليهم جاز أن يوصفوا بالتولي والاعراض بعد دخولهم في بني إسرائيل وهم غيب فالخطاب لهم التفات وإن لم يكن لم يجز أن يوصفوا بذلك وإن كان المراد أسلافهم وخوطبوا فهو أيضاً التفات.

---

(١) والمراد بالتغليب أنه ليس ببعيد منكم لأنه ديدن آبائكم.

ما فهم من كلامه أنه حمل بني إسرائيل في قوله تعالى: ﴿وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل﴾ [البقرة: ٨٣] على قدمائهم حيث قال يريد بهما أي بالصلاة والزكاة ما فرض عليهم في ملتهم فيكون هذا شرحاً لا يرضي قائله نعم له وجه في الجملة لأن ميثاق التوحيد مأخوذ منهم برمتهم لكن الكلام في حل مراد المص فحينئذٍ يكون تغليب المخاطبين وهم الأبناء على الغيب وهم الآباء ثم إن الإمام ذكر أن في خطاب توليتم ثلاثة وجوه أحدها أن يكون لأسلاف اليهود وثانيهما لأخلافهم وثالثها أن خطاب توليتم للأسلاف وخطاب أنتم للإخلاف والظاهر من كلام المص عدم التفرقة بين خطاب توليتم وبين أنتم.

قوله: (ورفضتموه) بيان ما هو المراد من اعراض الميثاق.

قوله: (يريد به من أقام اليهودية على وجهها قبل النسخ) فيه دليل صريح على ما قلنا من أن مذاق المص تخصيص الميثاق بقدماء اليهود أولاً ثم اختيار التغليب هنا وإن كان في أول كلامه ما يشعر خلافه إذ قوله **(ومن أسلم منهم)** إشارة إلى الموجودين قوله من أقام اليهودية الخ. تنبيه على الأسلاف والإعراض الذي تحقق فيهم قبل إسلامهم كلا اعرض[1] إذ الاعتبار بالخواتم لا سيما عند الأشعري فلا إشكال أصلاً.

قوله: (قوم عادتكم الإعراض عن الوفاء والطاعة) لما كان أصل إعراضهم مستفاداً من قوله تعالى: ﴿ثم وليتم﴾ [التوبة: ٢٥] أول قوله: ﴿وأنتم معرضون﴾ [البقرة: ٨٣] بذلك

قوله: قوم عادتكم الإعراض إشارة إلى أن جملة ﴿وأنتم معرضون﴾ معترضة جيء بها للتذييل كما سيجيء في قوله عز وجل: ﴿ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون﴾ [البقرة: ٩٢] ومعنى الاعتياد مستفاد من اسمية الجملة قيل لا يجوز أن تكون الواو للحال لأن التولي والإعراض واحد فيكون تقييداً للشيء بنفسه وروي عن أبي علي أن الحال مؤكدة كما في قوله تعالى: ﴿ثم وليتم مدبرين﴾ [التوبة: ٢٥] وقال الراغب ﴿وأنتم معرضون﴾ حال مؤكدة ونقل بعضهم عنه أن التولي هو أن يرجع عوداً على بدء والإعراض أن يأخذ عن المنهج إلى عرضه فهما مشتركان في ترك السلوك والمعرض اسوء حالاً من المتولي لأن المتولي متى ندم سهل عليه الرجوع والمعرض يحتاج إلى طلب متجدد لأنه ترك المنهج وغاية الذم الجمع بين الأمرين فلما أريد أن يذموا على الوجه الأبلغ قيد توليهم بالإعراض وعلى هذا تكون حالاً منتقلة لا مؤكدة وقيل إن التولي قد يكون لحاجة تدعو إلى الانصراف مع ثبوت العقد والاعراض هو الانصراف عن الشيء بالقلب فيكونا متغايرين لكن المفهوم من كلام الكشاف حيث قال وأنتم قوم عادتكم الإعراض عن المواثيق والتولية أن الاعراض والتولية واحد فحين حمل معنى الجملة على الحال يكون حالاً مؤكدة نظراً إلى اتحاد القيد والمقيد فقول من قال الجملة اعتراض لا حال لقلة فائدتها في حيز السقوط لكثرة وقوع الحال المؤكدة في كلام البليغ لتوكيد الحكم وتثبيته وخصوصاً أنه أمكن أن يحمل على الحال المنتقلة بناءً على تغايرهما وقصداً إلى غاية ذمهم على ما قرر آنفاً.

---

(١) فيه رد لكمال باشا زاده حيث قال وأما الذين اسلموا من الذين ما اقاموها فقد وجد منهم التولي والإعراض فلا وجه لاستثنائهم.

تكثيراً للفائدة وأن الجملة ليست بحال بل اعتراض تذييلي كما جوز صاحب الكشاف أن يقع الاعتراض في آخر كلام واختاره المص وكون الجملة اسمية دالة على الثبوت دلالة عقلية تقرر ذلك المعنى قال الراغب إذا اعتبرنا حال سالك المنهج في ترك سلوكه فله حالتان إحداهما أن يرجع عوده على بدئه وذلك هو التولي والثانية أن يترك المنهج ويأخذ في عرض الطريق متخبطاً وذلك هو الإعراض انتهى فالمتولي أقرب أمراً من المعرض لأن من ندم على رجوعه سهل عليه العود إلى سلوك المنهج والمعرض حيث ترك المنهج وأخذ في عرض الطريق يحتاج إلى طلب منهجه فيعسر عليه العود إليه وهذا في غاية من الذم حيث جمعوا بين العود عن السلوك والإعراض فعلم من هذا أن تفسير التولي بالإعراض بيان حاصل المعنى وأن الكلام محمول على الاستعارة حيث شبه رفض الميثاق بالإعراض والتولي في مطلق الإعراض فإن الرفض إعراض وتول معنوي فاستعير له لفظ المشبه به ولما كان في الفعل والمشتق يكون استعارة تبعية.

قوله: (وأصل الإعراض الذهاب عن المواجهة إلى جهة العرض) هذا[1] مأخوذ من كلام الراغب كما عرفت والظاهر من كلامه حيث فسر التولي بالإعراض أنهما مترادفان لكن التحقيق الفرق بينهما والتفسير المذكور بيان حاصل المعنى لا تفسير المبنى ثم استعمل في رفض الشيء مطلقاً سواء كان بعد الاتصاف به أو قبله وشاع في ذلك حتى صار كالحقيقة والعرض بفتح العين مقابل الطول.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٨٤﴾﴾

قوله: (على نحو ما سبق) في قوله تعالى: ﴿لا تعبدون﴾ [البقرة: ٨٣] من التأويلات أعني إخبار في معنى النهي ومن كونه التفاتاً أو تغليباً وجه الالتفات ظاهر إذ ذكر بنو إسرائيل أولاً بطريق الغيبة وأما وجه التغليب فلأن المراد بأخذ الميثاق هنا إنزاله التورية وقبولهم أحكامها وهو مشترك بين السلف والخلف أي الحاضرين في زمنه عليه السلام كذا حققه بعض الأفاضل من المحشيين وهذا يؤيد ما ذكرنا في صحة بدلية لا تعبدون من الميثاق وفي صحة كونه جواباً للقسم وهذا التوجيه جار بعينه في صحة بدلية لا تسفكون من الميثاق وكذا الكلام في ولا تخرجون فتأمل حق التأمل لأن كلامهم مضطرب في كون

قوله: على نحو ما سبق أي على نحو تعبدون وتحسنون المقدر فإن الوجوه المذكورة هناك جارية في لا تسفكون ولا تخرجون أيضاً.

---

(١) وبهذا يندفع ما قيل ولا يذهب عليك أنه كالاعتراف بعدم صحة التفسير التولي بالاعراض إذ الفرق بين التولي والإعراض في المعنى اللغوي الأصلي وأما في المعنى الشرعي فلا فرق بينهما إذ المراد منهما فيه الرفض والترك غايته أن الرفض في التولي أشد منه في الإعراض مع أن فيه نظراً.

المراد ببني إسرائيل أهم الآباء أو الأبناء أو مجموعهما والمراد بالميثاق إنزال التورية أو المأخوذ بالعقل وقد لخصنا المرام بعون الله الملك العلام.

قوله: (والمراد به أن لا يتعرض بعضهم بعضاً بالقتل والإجلاء عن الوطن)(١) أي نهى أن يتعرض الخ على وجه.

قوله: (وإنما جعل قتل الرجل غيره) يعني أن ظاهره ليس بمراد إذ العاقل لا يقدم على **(قتل نفسه)** حتى ينهى عنه فالكلام محمول على المجاز(٢) ومن هذا قال وإنما جعل قوله **(لاتصاله به نسباً أو ديناً)** أي اتصال الرجل بذلك الغير أو اتصال الغير بذلك الرجل

قوله: بالقتل والإجلاء نشر على طريق اللف فإن القتل ناظر إلى السفك والإجلاء إلى الإخراج.

قوله: وإنما جعل قتل الرجل غيره قتل نفسه هذا المعنى مستفاد من إضافة الدماء إلى ضمير المخاطبين إذ ظاهر المعنى لا تسفكون دماء أنفسكم ومقتضى الظاهر أن يقال لا تسفكون دماء غيركم يعني جعل غير الرجل لاتصاله به من جهة الأصل أو الذين بمنزلة نفسه ثم نسب إلى نفسه ما كان منسوباً إلى ذلك الغير فهو من باب المجاز العقلي في الإضافة لأدنى ملابسة على طريقة صوم النهار وطاعة الليل فسقط بما ذكرنا ما قال بعض الأفاضل إن كونه من باب المجاز ليس بمعهود وإنما المجاز ذكر الملزوم وإرادة اللازم وهذا ليس كذلك ظناً منه أن المراد بالمجاز المجاز اللغوي ولو سلم أنه من باب المجاز اللغوي يمكن أن يقال إنه من باب المجاز المستعار بأن شبه سفك دماء غيرهم بسفك دماء أنفسهم لاتصال بينهما نسباً وديناً فاستعمل في المشبه ما هو موضوع للمشبه به فيكون من قبيل الاستعارة المصرحة التبعية وهذا هو الأوفق بقوله جعل قتل الرجل غيره قتل نفسه الخ وأيضاً يمكن أن يكون من المجاز المبني على الكناية كقولك لمن لا يد له هو رحب اليد ولمن لا كلب له أنه جبان الكلب ولمن لا فصيل له أنه مهزول الفصيل مريداً أنه جواد فإن سفك دماء أنفسهم لازم لسفك دماء غيرهم فذكر اللازم وأريد الملزوم وإنما قلنا إنه من المجاز المبني على الكناية دون أنه كناية لعدم صحة إرادة معنى اللازم فيه فإن صحة إرادته شرط في الكناية فإن الكناية لا تنافي إرادة المعنى الموضوع له اللفظ وهذا انسب لمعنى القصاص المراد بقوله رحمه الله أو لأنه يوجبه وقيل هو من اطلاق اسم المسبب على السبب فإن سفك إنسان دم غيره سبب لسفك دم نفسه فذكر المسبب وهو سفك دم نفسه وأريد به السبب الذي هو سفك دم غيره فمعناه النهي عن سفك دم الغير على ابلغ وجه وآكده وإن كان في صورة الإخبار وكل مما ذكر من وجهي الاستعارة والمجاز جار في قوله عز وجل: ﴿ولا تخرجون أنفسكم من دياركم﴾ [البقرة: ٨٤] تعين ما سلف تقريره.

---

(١) ولم يتعرض للإخراج لظهوره وما قيل من أن إخراج الإنسان نفسه عن دياره معهود حقيقة كما إذا ارتحل رجل عن دياره باختياره فهو مخرج نفسه عنها فمدفوع إذ لا معنى للنهي عنه ولا لأخذ الميثاق لأجله.

(٢) أي المجاز المرسل إذ اطلاق اسم أحد الملابسين على الآخر مجاز مرسل مشهور ويمكن أن يجعل استعارة تشبيهاً للغير بنفسه في النسب أو الدين واثبت للنفس ما اثبت للغير ترشيحاً للاستعارة وهو ترشيح للمجاز المرسل في الصورة الأولى أيضاً.

فيكون المجاز في ضميركم فذكر ضميركم فأريد من يتصل بهم للملابسة بينهما كما أطلق اسم زيد وأريد به عمرو لملابسة بينهما بالإخوة ونحوها ثم نسب إلى المخاطبين وهم الأسلاف من اليهود وأخلافهم ما نسب إلى الغير وهو القتل ويحتمل أن يكون مجازاً عقلياً في إضافة الدماء إلى ضميركم وأن يكون مجازاً في الحذف أي لا تسفكون دماء أمثالكم.

قوله: **(أو لأنه يوجبه قصاصاً)** فيكون مجازاً بطريق ذكر المسبب وإرادة السبب فيكون المجاز في لا تسفكون حيث أريد به ما هو سبب السفك أي لا تفعلوا ما هو مؤد إلى سفك دمائكم والمعنى لا تسفكوا دماء غيركم فتقتلون بسبب ذلك قصاصاً فجعل قتل الغير قتلاً لنفسه لتسببه عنه وأخره لأنه ارتكاب المجاز قبل مساس الحاجة.

قوله: **(وقيل معناه لا ترتكبوا ما يبيح سفك دمائكم)** فيكون أيضاً مجازاً بطريق ذكر المسبب وإرادة السبب والفرق بينهما أن هذا عام للقصاص وغيره كالارتداد بعد الإيمان والعياذ بالله تعالى والزنى مع الإحصان في صورة القتل وكقطع الطريق في الإخراج وإنما مرضه لمخالفته ما روي فيما سيأتي من أن بني قريظة كانوا خلفاء الأوس وهذا أيضاً وجه التمريض في الوجه الآتي إذ على هذين الوجهين لا يحسن الانتظام بين هذه الآية وبين قوله تعالى: ﴿ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم﴾ [البقرة: ٨٥] الآية اللهم إلا أن يراد بهذا القول ما أريد بتلك الآية لكن السباق لا يلائم ذلك المعنى قوله **(وإخراجكم من دياركم)** هذا البيان لا بد منه في الوجه الأول لكن لظهوره لم يتعرض له.

قوله: **(أو لا تفعلوا)** يعني ذكر السفك أي القتل وأريد سببه كما مر الإشارة إليه **(ما يرديكم)** أي يهلككم قوله **(ويصرفكم)** عطف تفسير ليرديكم **(عن الحياة الأبدية)** وهي الحياة الأخروية مع الدخول في الجنة العالية الباقية **(فإنه القتل في الحقيقة)** أي في نفس الأمر والمراد بالحقيقة هنا ما يقابل المجاز عند أهل البلاغة بل ما يقابل المجاز عند أرباب الشريعة فإطلاق القتل المعبر عنه بالسفك على هذا القتل مجاز لكونه مستعملاً في المعنى الغير الموضوع له وكذا الكلام في إخراج الديار.

قوله: **(ولا تقترفوا)** أي لا تكتسبوا تفنن في البيان **(ما تمنعون)** بصيغة المجهول **(به)**

قوله: وقيل معناه لا ترتكبوا ما يبيح سفك دمائكم وهذا الوجه قريب من الوجه الثاني والفرق بينهما أن هذا نهي عن السبب العام وذاك عن السبب الخاص.

قوله: أو لا تفعلوا ما يؤديكم الفرق بين هذا الوجه وبين الوجهين السابقين أن المسبب فيهما خاص وهنا عام.

قوله: ولا تقترفوا ما تمنعون به عن الجنة تفسيراً لقوله ﴿ولا تخرجوا أنفسكم من دياركم﴾ [البقرة: ٨٤] فهو نهي عن آثام تؤدي إلى الحرمان عن دخول الجنة الأبدية التي هي الدار على الحقيقة والجلاء عنها هو الإجلاء الحقيقي فالإخراج مجاز من باب اطلاق المسبب على السبب قد تدرج رحمه الله في بيان الوجوه كما هو دأبه ذكر أولاً ما هو الأقرب إلى القبول ثم البعيد ثم الأبعد.

أي بالمعاصي التي من جملتها نقض العهد والإعراض عن التوحيد فإنه أي ذلك المنع فالضمير للمنع المدلول عليه بقوله تمنعون الجلاء الحقيقي أي النفي والإخراج الحقيقي النفس الأمري لأنه لا نهاية له ولا انقطاع **(عن الجنة التي هي داركم)** وفيه إشارة إلى أن الكفار لهم منزل في الجنة لو آمنوا فإذا لم يؤمنوا ورث المؤمنون ذلك المنزل كما ورد في الحديث وإلى ذلك أشير في مثل قوله تعالى: ﴿تلك الجنة التي نورث من عبادنا من كان تقياً﴾ [مريم: ٦٣] **(فإنه الجلاء الحقيقي)**.

قوله: (بالميثاق) مفعول أقررتم والقرينة على تعيين المحذوف ما قبله والإقرار لتضمنه معنى الاعتراف عدي بالباء ولذا عطف عليه **(واعترفتم)** وهذا مراد ما قيل إن الإقرار ضد الجحد ويتعدي بالباء قوله **(بلزومه)** إشارة إلى المراد الاعتراف بالميثاق فإن مجرد الإقرار بدون التزام كلا ميثاق يعني أخذ منكم الميثاق والتزمتموه واعترفتم بلزومه وتوثيقه بذلك وهذا الأخذ والاعتراف بواسطة النبي ﷺ بعد نزول التورية ونقضتم إياه بعد ذلك كما أشير إليه بقوله ثم أنتم هؤلاء.

قوله: (توكيد كقولك أقر فلان شاهداً على نفسه) أي تثبيت لقوله ثم أقررتم فإنه حال مؤكدة أو تذييل للجملة الأولى وهو تعقيب جملة بجملة تستعمل على معناها للتوكيد والغرض من التوكيد دفع احتمال أنه تكلم بما يلزم منه الإقرار لا نفس الإقرار فأزيل ذلك الاحتمال بقوله وأنتم تشهدون أي وأنتم تشهدون على أنفسكم شهادة من يشهد على غيره فيتحقق كون المراد الإقرار نفسه إذ الإقرار الحقيقي الشهادة على نفسه وللمبالغة في ذلك زيد أنتم الموهم للاختصاص المقوي للحكم واختيرت صيغة الاستقبال في الشهادة لأنه استقبال بالنسبة إلى الإقرار أو لأنه قصد به الاستمرار أو لحكاية الحال الماضية ولكون الإقرار في الزمان الماضي اختير الماضي فيه ولو كان معنى الإقرار إبقاء الأمر على حاله أي أبقيتم هذا الميثاق ملتزماً كما نقل عن الترجماني لكان وأنتم تشهدون تأسيساً لكن المتبادر من الإقرار ضد الجحود وهو الاعتراف كما أشار إليه بقوله واعترفتم بلزومه ومن هذا جعله توكيداً واكتفى به إذ معنى الإبقاء معنى مجازي له ولا داعي للعدول عن الحقيقة

قوله: تأكيد كقولك أقر فلان شاهداً على نفسه وجه كونه تأكيداً له أنه لما قال أقر فلان احتمل أنه تكلم بكلام يلزم منه الإقرار فأزيل ذلك الاحتمال بقوله شاهداً على نفسه أي أقر إقراراً يشبه شهادة فلن يشهد على غيره بإثبات البينة فالجملة من باب التتميم أو أراد للتأكيد وهذا الوجه من باب الالتفات عند صاحب الكشاف والسكاكي فإن الالتفات عندهما لا يلزم فيه التعبيران بل يكفي فيه التعبير بأحد الطرق الثلاثة في مقام التعبير بطريق آخر منها كما في:

تطاول ليلك بالإثمد

وههنا قد عبر عن أسلاف بني إسرائيل وهم غيب بطريق الخطاب في ميثاقكم وأقررتم وتشهدون وقد جمعوا في خطاب الموجودين منهم في عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على وجه التغليب.

إلى المجاز فعلم من ذلك البيان أن عطف وأنتم تشهدون غير صحيح لكمال الاتصال ولا الاعتراض كما جعل وأنتم معرضون إذ لا يحسن معنى وأنتم قوم عادتكم الشهادة كما يحسن معنى وأنتم قوم عادتكم الإعراض عن الوفاء بل المعنى على التقييد كما عرفته وما يكون تقييداً لا يعتبر معنى في العادة إلا أن يريد المبالغة فيحسن اعتبار العادة مع كونه تقييداً إذ معنى العادة متضمن لنفس الفعل وبهذا يحسن ذلك في التقييدات.

قوله: (**وقيل وأنتم أيها الموجودون تشهدون على إقرار أسلافكم**) أي في عصر النبي عليه السلام وهم أخلافهم وفي الوجه الأول الخطاب للسلف والخلف جميعاً بطريق التغليب وأما احتمال كونه خطاباً للسلف فبعيد وإن كان له وجه في الجملة كما مر توضيحه في توليتم لكن الرواية الآتية لا تلائمه.

قوله: (**فيكون إسناد الإقرار إليهم**) أي إلى الموجودين الأبناء (**مجازاً**) عقلياً نسب إليهم ما صدر من آبائهم لرضائهم لذلك أو لاشتهاره فيما بينهم ومثل هذا لا يسمى تغليباً فعلى هذا يكون وأنتم تشهدون من عطف الجملة على الجملة لانتفاء مانع العطف وهو كونه تأكيداً وأما قوله ثم أقررتم فكلمة ثم فيه لترتيب الخبر لا لترتيب المخبر عنه فهو عطف بهذه الطريق وقيل ثم هنا في بابها في إفادة العطف والتراخي والمعطوف عليه محذوف تقديره فقلتم ثم أقررتم كذا نقل عن أبي البقاء ولا يخفى عليك أن الإقرار مقدم على القتل إلا أن يقال إنه استبعاد لما ارتكبوه فحينئذٍ يكون مآل قوله تعالى ﴿ثم أنتم هؤلاء تقتلون﴾ [البقرة: ٨٥] قيل ظاهر هذا الكلام أنه تفريع على قوله وقيل الخ. فيكون إسناد الإقرار إليهم حقيقة على غير هذا الوجه وفيه نظر إذ إسناد الإقرار إلى الخلف مجاز في كلا الوجهين ويمكن الجواب بأن الأفعال المذكورة كلها مأخوذة عن أسلافهم بواسطة موسى عليه السلام وعن الأخلاف بواسطة أنبياء بني إسرائيل الداعين إلى اليهودية بالتورية فإن قبولهم أحكامها مأخوذ منهم أيضاً فيكون إسناد الأفعال المذكورة إلى المخاطبين حقيقة وإن كان في نفس الخطاب تغليب للأخلاف الحاضرين على الأسلاف الغائبين كذا قيل وهذا بناء على أن أحكام التورية غير منسوخة بالإنجيل والأصح نسخها به كما صرح به المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم﴾ [آل عمران: ٥٠] الآية وأيضاً فعلى هذا يكون إسناد الأفعال والإقرار إلى الأخلاف حقيقة في كلا الوجهين وهو مخالف لكلام المصنف.

قوله: وقيل وأنتم أيها الموجودون تشهدون على إقرار أسلافكم فعلى هذا لا يكون في وأنتم تشهدون تغليب لعدم دخول الأسلاف في هذا الخطاب بخلاف أقررتم فإن فيه تغليباً لأن الأسلاف داخلون فيه لكن إسناد الإقرار إلى المخاطبين الموجودين في زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إنما هو على طريق المجاز لأن المقرين ليسوا هؤلاء الموجودين في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل أسلافهم كأن الإقرار الصادر من أسلافهم صادر منهم لاتحادهم نسباً وديناً فهو من إسناد فعل البعض إلى الكل كقولك بنو فلان قتلوا زيداً والقاتل واحد منهم.

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَارَىٰ تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ ۚ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (٨٥)﴾

قوله: (استبعاد) اتفق المفسرون على أن هذا الخطاب مختص بالأخلاف الحاضرين

قوله: استبعاد لما ارتكبوه يعني أن ثم ههنا ليس للتراخي في الزمان كما هو أصل معناه وإن كان الواقع ذلك في نفس الأمر بل هو للتراخي في الرتبة واستبعاد ما اكتسبوه بعد أخذ الميثاق والمعنى ثم أنتم أيها الحاضرون يستبعد منكم بعد أخذ الميثاق عليكم على أن لا تسفكوا دماءكم ولا تخرجوا أنفسكم من دياركم وإقراركم به وشهادتكم عليه أن تنقضوا ميثاقكم وتسفكوا دماءكم وتخرجوا أنفسكم من دياركم ولكن غير النظم تفادياً عن التكرار والتطويل في اللفظ إلى قوله ثم أنتم هؤلاء أي أنتم هؤلاء المنافقون تنزيلاً للتغير في الصفة منزلة التغير في الذات فإنهم كانوا متصفين بصفة الإقرار ثم اتصفوا بنقيضه والذات بصفة غير الذات بغير تلك الصفة فكان المعنى ثم أنتم قوم آخرون غير أولئك كما تقول رجعت بغير الوجه الذي خرجت به يعني ما أنت بالذي كنت من قبل وكأنك ذهب بك وجيء بغيرك يقال ذلك إذا رجع رجل إلى البلد أو إلى الدار بوصف آخر غير الوصف الذي خرج منه وفيه تصريح بتغاير الوجه وهو كناية عن تغاير الذات وما ذاك التغاير لا بحسب الوصف وفي الحديث دخل بوجه غادر وخرج بوجه كافر فسقط بما ذكرنا ما قيل إن الدلالة على التغاير إنما جاءت من قبيل البيان بقوله: ﴿تقتلون أنفسكم﴾ [البقرة: ٨٥] إشارة إلى نقض لا تسفكون دماءكم وبقوله تخرجون إلى نقض لا تخرجون لأن معنى التغاير قد استفيد من استبعاد اتصافهم بما ينافي ما التزموه بأخذ الميثاق مع إيقاع لفظ هؤلاء خبراً عن أنتم الدال على الذات مع الوصف فإن معناه ثم أنتم هؤلاء الرجال الذين ينقضون ميثاقهم ولفظ هؤلاء لا يختص بإفادة ذلك بل كل لفظ مظهر موصوف بما ينافي ما وصف به المحكوم عليهم بذلك المظهر فقيد تلك النكتة كما إذا قيل ثم أنتم رجال تسفكون وثم أنتم الذين تسفكون وقيل لا يلزم في إفادة ذلك تنافي الصفتين فإن الرجل الموصوف بصفات إذا غاب واكتسب صفات أخر يقول له ما أنت ذلك الرجل وإن لم تكن المكتسبة منافية للقديمة قيل ومن فوائد هذا التركيب أنه يشير إلى جماعة المخاطبين ويبصر غيرهم أحوالهم ومنها أنه صور الصفات المبينة بصور ذوات موصوفة بصفات وأشار إلى المخاطبين بأنهم هم ثم إن هذا الطريق هل هو مختص بما إذا كانت الصفة الثانية منافية للصفة الأولى وأعم فيتناول قوله تعالى: ها أنتم هؤلاء جادلتم وها أنتم هؤلاء تدعون ذكر بعضهم أن الأظهر جريانه فيها لأن الجمل تدل على التغاير والالتفات والاستئناف بالصفة يدل على أن المقصود هو الوصف ثم قال وجاز أن يقال إن الموجب ههنا منافاة الصفتين والبواقي على أسلوب أنت حاتم تجود بمالك على ما قرره العلامة الزمخشري في نظيره في سورة النساء وقال الطيبي ثم للاستبعاد يعني أيها الحاضرون أنتم بعد أخذ الميثاق عليكم وإقراركم به وشهادتكم عليه هؤلاء الناقضون وكان من حق الظاهر ثم أنتم بعد ذلك التوكيد في الميثاق نقضتم العهد فتقتلون أنفسكم وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم أي صفتكم الآن غير الصفة التي كنتم عليها فأدخل هؤلاء وأوقع خبراً لأنتم وجعل قوله ﴿تقتلون أنفسكم﴾ [البقرة: ٨٥] جملة مبنية مستقلة لتفيد أن

إذ هو مقتضى ما روي من أن قريظة كانوا خلفاء الخ وأما الخطابات الأول فهي تحتمل أن تكون للأسلاف على سبيل الالتفات أو متناولة لها وللحاضرين على طريق التغليب وهذا مختار المصنف وإنما صح استبعاد من الحاضرين مع أن الميثاق وأخويه من أسلافهم لكونهم على سيرتهم وراضين بما صدر من آبائهم ومن هذا صح إسناد الإقرار إليهم مجازاً كما مر توضيحه والاستبعاد مستفاد من كلمة ثم على طريق الاستعارة التبعية قال الشيخ الرضي قد يجيء ثم في الجملة الاستبعاد مضمون ما بعدها عن مضمون ما قبلها وعدم مناسبته له كما في قوله تعالى: ﴿ثم الذين كفروا بربهم يعدلون﴾ [الأنعام: ١] وهذا المعنى فرع التراخي ومجاز (**لما ارتكبوه**) أي الأخلاف وإسناد الارتكاب إليهم حقيقة (**بعد الميثاق**) أي ميثاق آبائهم كما هو المختار أو ميثاق أسلافهم وأخلافهم (**والإقرار به**) أي الاعتراف به أو الإبقاء على حاله (**والشهادة عليه**) أي على الإقرار وتعديته بعلى لأنها تكون عليهم إذا لم يكن عاملاً بمقتضاها.

قوله: (**وأنتم مبتدأ وهؤلاء خبره على معنى أنتم**) أيها الموجودون (**بعد ذلك**) أي بعد الميثاق والإقرار به وهذا معنى ثم ويفهم منه أن حمل ثم على التراخي الزماني وهو معنى حقيقي له صحيح هنا لكن المقصود توبيخهم فلذا حمل ثم هنا على الاستبعاد لا لعدم إمكان المعنى الحقيقي قوله (**هؤلاء الناقضون**) أي الناقضون ميثاقهم والمبطلون سواء كان الميثاق صادراً منهم حقيقة أو مجازاً وأراد به التنبيه على مغايرة ما هو المراد من هؤلاء لأنتم أولاً ثم صرح به ثانياً بقوله نزل تغير الصفة الخ[1] قوله (**كقولك أنت ذاك الرجل الذي فعل كذا**) توضيح له لكن لا حسن له لأنه كلام غير منقول عن الفصحاء وإن صحته بناء على التنزيل المذكور والمعنى (**نزل تغير الصفة منزلة تغير الذات**) وهي نقضهم الميثاق وإبطاله بعد التزام العهد وقبوله فهم من حيث اتصافهم بقبول الميثاق ذوات ومن حيث اتصافهم ينقض العهد ذوات آخر في الذهن في مع أنهم متحدون في الخارج فتحقق شرط

الذي تغير هو الذات نفسها نعياً عليهم بشدة وكادة أخذ الميثاق ثم تساهلهم فيه وقلة المبالاة به.

قوله: على معنى أنتم هؤلاء الناقضون إشارة إلى أن المقصود بالذات من إيقاع اسم الإشارة خبراً لأنتم الإخبار عنهم بصفتهم إذ لولا اعتبار معنى الوصف لكان المعنى ثم أنتم أنتم وهذا كما ترى لا يفيد ولما كانت الإشارة بهؤلاء إلى الوصف المبهم وإن رفع بعض الإبهام كلمة الاستبعاد ولفظ هؤلاء الموضوع للإشارة إلى البعيد المفاد به هنا البعد الرتبي بين ذلك المبهم بقوله سبحانه ﴿تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم﴾ [البقرة: ٨٥] بإيقاعه حالاً من المشار إليهم بلفظ هؤلاء المعنى ثم أنتم هؤلاء المشار إليهم قاتلين أنفسكم ومخرجين فريقاً منكم من ديارهم والحال لا تنفك عن معنى البيان وأما باستئنافه على طريق البيان كأنهم لما قيل ثم أنتم هؤلاء قالوا كيف حالنا فأجيبوا بقوله: ﴿تقتلون أنفسكم﴾ [البقرة: ٨٥] الآية.

---

(١) هذا بيان النكتة الحاصلة من اجتماع الغيبة والخطاب في مادة واحدة بعد بيان التغاير بينهما بالتنزيل فلا تكرار.

الحمل المواطئة وهو الاتحاد الخارجي والتغاير الذهني وهذا هو الذي أراده صاحب الكشاف بقوله ثم أنتم بعد ذلك هؤلاء المشاهدون يعني إنكم قوم آخرون غير أولئك المقربين ولا يريد أنهم آخرون في الخارج لأنه ينافي الحمل الموطئة وكذا الكلام في قولك أنت ذاك كأنه قدر في نفسه أنه شخص آخر بحسب الذهن مع الاتحاد في الخارج.

قوله: (وعدهم باعتبار ما أسند إليهم حضوراً وباعتبار ما سيحكى عنهم غيباً) هذا دفع لما يكاد أن يقال إنه كيف يصح جعله في حال واحدة غائباً وحاضراً فأجاب[1] بأن ذلك الجعل بالاعتبارين جعلهم حاضراً بناء على ما أسند إليهم من الميثاق والإقرار به والشهادة عليه فلما علموا بذلك كأنهم شوهدوا بالإبصار فاستعمل فيهم ضمير المخاطب الذي وضع لا أن يكون خطاب بالمعين فخوطبوا بأنتم وجعلهم غيب بتعبيرهم باسم الإشارة الذي هو غائب وإن كان محسوساً مشاهداً باعتبار ما سيحكى عنهم من قوله ﴿تقتلون أنفسكم﴾ [البقرة: ٨٥] ولما لم يعلموا بعد بهذه الأوصاف جعلوا غيباً حيث قال هؤلاء إذ لا مقتضى لاعتبار حضورهم بالأوصاف التي لم تذكر بعد ولم يعلموا بها فاجتماع المتقابلين بالاعتبار مما لا كلام في حسنه ولهذا الدقيقة الرشيقة عدل عن مقتضى الظاهر وهو أن يقال ثم أنتم بعد ذلك التوكيد نقضتم العهد فتقتلون أنفسكم وإنما قال باعتبار ما سيحكى مع أنه قال أولاً باعتبار ما أسند إليهم للإشارة إلى أن صيغة المضارع لحكاية الحال الماضية ويحتمل أن يكون للاستمرار أي قتلتم أنفسكم واستمرتم على ذلك تقتلون أنفسكم والكلام فيه مثله فيما مر آنفاً وفي قوله تعالى: ﴿وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا﴾ الآية عدل عن تلك الاستعارة التي روعيت في قوله تعالى: ﴿ولا تخرجون أنفسكم من دياركم﴾ [البقرة: ٨٤] تنبيهاً على حسن اختيار المسلكين في الموضعين وهذا إذا قيل إن المراد من قوله تعالى: ﴿ولا

قوله: وعدهم باعتبار ما أسند إليهم حضوراً وباعتبار ما سيحكى عنهم غيباً يعني عدهم باعتبار ما أسند إليهم بالفعل من فعلي التعيين المذكورين والإقرار والشهادة حاضرين فخوطبوا بصنع الحضور باعتبار ما سيسند إليهم فيما بعد بقوله تقتلون وتخرجون غائبين فعبروا بلفظ المظهر الدال على الغيبة والصفة وهو لفظ هؤلاء لأن فيه دلالة على صفة نقض الميثاق المبين فيما بعد باستئناف الجملة الواردة على حكاية حالهم في نقض العهد ومناسبة الأمر الحالي للحضور والمآلي للغيبة غير خفية لذي اللب وأما التعبير عنهم بلفظ الغيبة في قوله عز وجل: ﴿وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل﴾ [البقرة: ٨٣] وبلفظ الحضور في وإذ أخذنا ميثاقكم فلأن الأول إخبار من الله تعالى لنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم بأخذ ميثاق أسلاف بني إسرائيل وهم غيب عند الإخبار بذلك والثاني وقع بالخطاب إجراء له على سنن الخطاب في الالتفات المذكور في توليتم وسلكا له مسلك الخطابات الواردة بعده لأنه مقتضى الظاهر.

---

(١) وقيل أراد بالأول إسناد الإقرار والشهادة لأنهما يوجبان القرب وبالثاني قتل أنفسهم لأن المعاصي توجب العبد ولا يخفى أنه لا يناسب المقام على أن الخطاب في موضع الخطاب شائع في فصل الخطاب كما مر في قوله ﴿ثم توليتم﴾ على طريق الالتفات لمزيد التوبيخ بالخطاب.

تخرجون أنفسكم من دياركم﴾ [البقرة: ٨٤] إخراج الرجل غيره لكن جعل إخراج غيره إخراج نفسه لنكتة ذكرت في جعل قتل الرجل غيره قتلاً نفسه وأما إن أريد به حقيقته كما إذا ارتحل رجل عن دياره باختياره فهو مخرج لنفسه عنها كما جنح إليه بعض وجعل عدم تعرض المص لبيان ذلك لأنه جعل قوله تعالى: ﴿ولا تخرجون﴾ [البقرة: ٨٤] محمولاً على حقيقته فلا تنبيه فيه على المسلكين لكن هذا الاحتمال ضعيف جداً بل اكتفى ببيان التجوز في أحدهما عن بيانه في الآخر كما هو دأبه وقوله تعالى.

قوله: (إما حال) من الخبر لأنه مؤول بأنكم تشاؤون حال كونكم تقتلون أبهموا أولاً باسم الإشارة ثم فصل ما أبهم بقوله تقتلون للتسجيل عليهم وتشهيرهم بنقض العهد وفسخ الإقرار وإبطال الشهادة والإفراط في ذلك بالتظاهر بالإثم والعدوان **(والعامل فيها معنى الإشارة)** ويسمى عاملاً معنوياً لكونه في معنى الفعل وبه يكون ذو الحال نائب الفاعل كما أشرنا إليه نقل عن أبي حيان أنه قال والمقصود من حيث المعنى الإخبار بالحال.

قوله: (أو بيان لهذه الجملة) فكأنه لما قيل ﴿ثم أنتم هؤلاء﴾ [البقرة: ٨٥] قيل ما شأننا فأجيب تقتلون الخ فحينئذٍ الجملة لا محل لها من الإعراب قدمت الحالية إذ تقدير السؤال خلاف المتبادر ولو قيل إن كونها حالاً لا تخلو عن نظر إذ ليس الإشارة إليهم حال كونهم قاتلين ومخرجين قلنا القاتلية والمخرجية صفتان قائمتان بذواتهم لكون المراد القتل والإخراج في الماضي وصيغة المضارع لحكاية الحال الماضية أو للاستمرار كما عرفت.

قوله: (وقيل هؤلاء تأكيد) لأنتم والمراد به مطلق التقوى بالمعنى اللغوي فلا يضره كون أحدهما مخاطباً والآخر غائباً ومرضه لأن المتبادر التأكيد اللفظي أو المعنوي وهذا ليس منهما والمعنى اللغوي غير ظاهر الاستعمال **(والخبر)** أي خبر أنتم **(هو الجملة)** واختيرت الجملة ليتقوى الحكم.

قوله: (وقيل بمعنى الذين والجملة صلته والمجموع هو الخبر) فهو مذهب البصريين

قوله: والعامل معنى الإشارة أقول لا يصح جعل معنى الإشارة عاملاً في الحال ههنا لأن مضمون الحال غير مقارن للعامل فإن القتل والإخراج إنما وقعا في الزمان الماضي والإشارة إنما هي وقت الإخبار بذلك ولا يجوز حمله على الحال المقدرة لأن مضمون الحال المقدرة يكون فيما يستقبل من الزمان نحو جاء رجل معه صقر صائداً به غدا إلا أن يكون تقدير الحال هنا هكذا ثم أنتم هؤلاء الذين أشير إليهم مستحضراً قتلهم وإخراجهم فإن استحضار القتل والإخراج مقارن للإشارة في الزمان مجتمع معه فيه يرشدك إليه مجيء الفعلين على صيغة المضارع تصويراً واستحضاراً للصورة الماضية العجيبة الشأن كأنهما واقعان الآن.

قوله: وقيل هؤلاء تأكيد فيكون الأصل ثم أنتم تقتلون أنفسكم لكن عدل عنه إلى لفظ هؤلاء للنكتة التي ذكرت.

قوله: وقيل بمعنى الذين هذا مذهب الكوفيين فإن مذهبهم أنه يجوز استعمال الإشارة في معنى الموصول حتى قالوا قوله تعالى: ﴿وما تلك بيمينك يا موسى﴾ [طه: ١٧] معناه ما التي بيمينك.

في جميع أسماء الإشارة غير مختص بهؤلاء فإنها تكون عندهم أسماء موصولة قال أبو البقاء إن مذهب البصريين أن هؤلاء لا يكون بمنزلة الذين وإن أجازه الكوفيون إلا إذا وقع كلمة ذا بعد ما الاستفهامية فيكون موصولة عند البصريين أيضاً وبهذا ظهر ضعفه على أنه يكون حينئذٍ من قبيل:

أنـا الـذي سـمـتـنـي أمـي حـيـدرة

حتى قال المازني لولا اشتهار مورده وكثرته لرددته أي لولا يكن قول أمير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه لرددته إذ حق العبارة أنا الذي سمته أمه حيدرة أي أسداً فكذا هنا حقه حين اعتبر موصولاً ثم أنتم هؤلاء يقتلون بصيغة الغيبة إذ اسم الموصول غائب وصلته لا تكون إلا غائباً دون التكلم والخطاب وإن كان اسم الموصول عبارة عنهما وفي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ سبعة أقوال والمصنف ذكر أقوالاً ثلاثة وقيل إن أنتم أيضاً مبتدأ وهؤلاء خبره ولكن بتأويل حذف مضاف أي ثم أنتم مثل هؤلاء وتقتلون حال أيضاً فحينئذٍ الإشارة إلى الغائبين وهم أسلافهم فلا يحتاج إلى التأويل المذكور في الوجه الأول وإن نزل الغائب منزلة الحاضر وقيل إن أنتم خبر مقدم وهؤلاء مبتدأ مؤخر وهذا ضعيف جداً لأن المبتدأ والخبر إذا استويا تعريفاً وتنكيراً وجب تقديم المبتدأ وقيل إن أنتم مبتدأ وهؤلاء منادى حذف منه حرف النداء وتقتلون خبر المبتدأ وهذا قول الفراء وجماعة وأما البصريون فلا يجوزون الفصل بين المبتدأ والخبر بالنداء وقيل إن هؤلاء منصوب على الاختصاص بإضمار أعني ويقتلون خبره وإليه ذهب ابن كيسان وهذا لا يجوز لأن النحويين قد نصوا على أن الاختصاص لا يكون بالنكرات[1] ولا اسم الإشارة كذا في اللباب ولم يتعرض المصنف لهذه الوجوه لضعفها كما عرفت.

قوله: (وقرىء تقتلون على التكثير) أي على تكثير الفعل والقتل.

قوله: (حال من فاعل تخرجون أو من مفعوله أو كليهما) فإنه لاشتماله على ضميريهما يجوز أن يبين هيئتهما فإنه لما فهم معنى منه يتصف به المظاهر والمظاهر عليه في صورة كونه حالاً من أحدهما يفهم منه أيضاً معنى يتصف به المظاهر والمظاهر عليه

قوله: حال من فاعل يخرجون أو من مفعوله أو كلاهما فيكون مضمون الحال على الأول قيداً لصدور الإخراج منهم وعلى الثاني قيداً للصدور والوقوع جميعاً فالمعنى على الأول يخرجون متظاهرين عليهم وعلى الثاني يخرجون فريقاً متظاهراً عليهم وعلى الثالث يخرجون واقعاً التظاهر منهم عليهم.

---

(١) والمستقر في لسان العرب أن المنصوب على الاختصاص إما أي نحو اللهم اغفر لنا أيتها العصابة أو معرف بآل نحو العرب أقرى الناس للضيف أو بالإضافة نحو معاشر الأنبياء لا نورث ديناراً الحديث.
وقد يجيء علماً كقوله بياء تميماً تكشف الضباب وأكثر ما يجيء بعد ضمير المتكلم كما مر وقد يجيء بعد ضمير مخاطب كقولهم بك الله نرجو الفضل كذا في اللباب.

جميعاً والإنكار مكابرة بل هذا مستفاد من بيان كونه حالاً من الفاعل أو المفعول لأن لفظة أو لمنع الخلو فقط وله نظائر كثيرة والمعنى تخرجون فريقاً حال كونكم مظاهرين عليهم وحال كونهم مظاهراً عليهم بفتح الهاء وإفراد مظاهر ولا بعد فيه وقيل أي تخرجون فريقاً حال استيلاء المظاهرة الكائنة بينكم على الفريق ولا يخفى ضعفه.

قوله: (والتظاهر التعاون من الظهر) الذي ينبىء عن القوة يقال لي ظهر بفتح الظاء أي معين وإنما سمي الظهر الذي في مقابلة البطن في الإنسان وغيره لأن قوام الإنسان وغيره إنما هو به بحذف إحدى التاءين للتخفيف فهي إما الأدنى كما هو الظاهر لأنها زائدة وإما الثانية وهي تاء التفاعل لأن الثقل إنما يتحقق به ومن هذا نشأ الاختلاف في ذلك وقرأ الباقون بإدغام التاء في الظاء وهو مختار المصنف **(وقرأ عاصم وحمزة والكسائي بحذف إحدى التاءين)**.

قوله: (وقرىء بإظهارهما وتظهرون) بتشديد الظاء والهاء من باب تفعل للمبالغة قوله **(بمعنى تظهرون)** إشارة إليه وأما القراءة بإظهارهما أي بإظهار التاء والظاء أي تتظاهرون فعلى الأصل بلا حذف ولا إدغام وكلها يرجع إلى معنى المعاونة والتظاهر من المظاهرة كأن كل واحد منهم يشد ظهر الآخر ليتقوى به فيكون له كالظهر وإلى هذا التفصيل أشار المصنف بقوله من الظهر والإثم الذنب وجمعه آثام ويطلق على الفعل الذي يستحق صاحبه الذم واللوم والعدوان التعدي بالظلم فهو أخص من الإثم فالعطف من عطف الخاص على العام قيل فيه بيان نقضهم ميثاق القول للناس حسناً حيث تركوا الإرشاد للظلمة وأعانوهم على الظلم ويؤيده قوله عليه السلام انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً فالنصرة للمظلوم ظاهرة وأما نصرة الظالم فيدفع ظلمه بالموعظة والقول اللين أو غير ذلك وفيه إشارة إلى أن نقض الميثاق حاصل بذلك فما ظنكم بارتكاب نفس المحرم ثم قال وفي قوله: ﴿وإن يأتوكم أسارى تفادوهم﴾ [البقرة: ٨٥] بيان لرعايتهم ميثاق الإحسان بذي القربى والمساكين وهذا ليس في شيء في رعاية الميثاق لأن الإيمان ببعض والكفر ببعض آخر كفر حقاً مع أنهم فعلوا ذلك اضطراراً بلا اختيار حيث جاؤوهم مأسورين وكأنهم اضطروا إلى الفداء ومثل هذا لا يعد من رعاية ميثاق الإحسان وأيضاً روي عن مجاهد أنه قال تلخيص هذه الآية أنك إن وجدته في يد غيرك فديته وأنت تقتله بيدك وتفعل به ما يداني قتله وهو الإجلاء فوبخوا بارتكابهم خلاف ما عاهدوا عليه لا بارتكاب هذه الأمور الأربعة كلها.

قوله: وقرأ عاصم والكسائي وحمزة بحذف التاء قرؤوا بحذف إحدى التاءين وتخفيف الظاء.

قوله: وقرىء بإظهارهما وفيه قراءة أخرى لم يتعرض لها وهي تظاهرون بإدغام التاء في الطاء بعد قلبها ظاء وأما قراءة تتظاهرون وتظهرون بمعنى تتظهرون فمن الشواذ ولذا أوردهما بلفظ قرىء على صيغة البناء للمفعول.

قوله: (روي أن قريظة كانوا حلفاء الأوس والنضير حلفاء الخزرج) قال الطيبي النازلون[١] بيثرب فرقتان اليهود وهم بنو قريظة مصغراً أو النضير كأمير والمشركون وهم أيضاً قبيلتان الأوس والخزرج وكان بينهما محاربات وعداوات فاستحلف الأوس قريظة والخزرج النضير لنصرتهم على صاحبهم ولم يكن بين اليهود محالفة ولا قتال وإنما كانوا يقاتلون لأجل حلفائهم فكانوا إذا أسر من اليهود أحد جمع كل من الفريقين ما يفدوا به من المشركين فإذا كانوا من الحلفاء قتل اليهود بعضهم بعضاً وأخرجوهم من ديارهم وخربوها فإذا وضعت الحرب أوزارها أعطوا فداء من أسر منهم فإذا قيل لهم في ذلك قالوا إن القتل والإخراج لأجل حلفائنا وهو مخالف لما عهد في التورية ولذلك نفاديهم لأنا أمرنا به كما مر فأحلوا بعضاً وحرموا بعضاً انتهى. فإذا أحلوا بعضاً وحرموا بعضاً فكأنهم حرموا جميعاً نظيره إن من عبد ربه وغيره فقد عبد غيره فإن عبادة الله تعالى مع عبادة غيره كلا عبادة كما صرح به المص في أواخر تفسير سورة المائدة.

قوله: (فإذا اقتتلا) أي الأوس والخزرج **(عاون كل فريق)** من اليهود **(حلفاءه في القتل وتخريب الديار وإجلاء أهلها)** أي الحالفين لنصرتهم **(فإذا أسر أحد من الفريقين)** أي من قريظة أو النضير **(جمعوا له)** أي الفريقان مالاً **(حتى يفدوه)**[٢] حتى يعطوا ذلك المال المجتمع فدية لخلاصه وقيل معناه: ﴿إن يأتوكم أسارى﴾ [البقرة: ٨٥] في أيدي الشياطين فيكون المراد بالأسارى الأسارى معنى تتصدون فحينئذٍ يكون تفادوهم مجازاً عن هذا التصدي بجامع الإنقاذ وهذا ضعيف أما أولاً فلأن فيه ارتكاب المجاز بلا داع وأما ثانياً فلأنه لا يلائم قوله: ﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب﴾ [البقرة: ٨٥] الآية وأما ثالثاً فلمخالفته الرواية المذكورة وأسارى جمعه أي جمع أسرى كسكرى جمع سكران وسكارى جمع

قوله: روي أن قريظة كانوا حلفاء الأوس النازلون بيثرب فرقتان اليهود والمشركون وكل من اليهود والمشركين فرقتان فرقتا اليهود قريظة والنضير وفرقتا المشركين الأوس والخزرج وكان بين الأوس والخزرج ثارات ومناصبات فاستحلف الأوس قريظة والخزرج النضير لنصرتهم على عدوهم ولم يكن بين اليهود خلافات ولا قتال وإنما كانوا يقاتلون لأجل حلفائهم فغيرتهم العرب وقالت كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم فتقولون أمرنا أن نفديهم وحرم علينا قتالهم ولكنا نستحي أن نذل حلفاءنا روى محيي السنة عن السدي أن الله تعالى أخذ على بني إسرائيل أن لا يقتل بعضهم بعضاً ولا يخرجوهم من ديارهم وأيما عبد أو أمة وجدتموه من بني إسرائيل فاشتروه بما قام من ثمنه واعتقوه.

قوله: وإذا أسر أحد من قريظة والنضير جمعوا أي جمع كلا هذين الفريقين له حتى يفدوه من أيدي المشركين.

---

(١) الأولى بالمدينة بدل يثرب فإن يثرب في الأصل علم المدينة ثم إنه لما صار المدينة علماً لها نهى عن اطلاق يثرب عليها.

(٢) وقيل أي أخذوه بإعطاء بدله.

سكرى فأسارى وسكارى جمع الجمع (**وقيل معناه أن يأتوكم أسارى في أيدي الشياطين تتصدون لإنقاذهم في الإرشاد والوعظ مع تضييعكم أنفسكم كقوله تعالى: ﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم﴾** [البقرة: ٤٤] **وقرأ حمزة أسرى وهو جمع أسير كجريح وجرحى وأسارى جمع كسكرى وسكارى**).

قوله: (**وقيل هو**) أي أسارى (**أيضاً**) أي أسرى (**جمع أسير**) فلا يكون جمع الجمع ولما لم يجمع وزن فعيل على فعالى حاول بيان وجهه فقال (**وكأنه**) أي الأسير (**شبه بالكسلان**) إذ الأسير كالكسلان محبوس عن كثير من تصرفه لكن ذلك الحبس بالاختيار في الكسلان لعادته وفي الأسير بالاضطرار (**وجمع**) أي الأسير (**جمعه**) أي مثل جمع كسلان فقيل في جمعه أسارى كما قيل كسالى في جمع كسلان قيل واعلم أن الأسير مأخوذ من الأسار وهو القد الذي يشد به المحمل فسمي أسيراً لأنه يشد به وثاقاً وهذا أكثري لا كلي (**وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة وابن عامر تفدوهم وتفدوهم**) من الثلاثي بفتح التاء وتفادوهم بمعناه إذ المشاركة هنا غير متحقق ولا مراد وقوله في تقرير الرواية حتى يفدوه إشارة إلى ذلك وأصل الفداء حفظ الشيء بما يبذله عنه صيانة له كذا في تفسير الكواشي وأصله التسوية سمي به الفداء والفدية لأنه سوي بالمفدي.

قوله: (**متعلق بقوله وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم**) لا بجميع ما تقدم إذ ظاهر قوله إخراجهم يأبى عنه وقيل لأنه يحتاج إلى تكلف ولعل التكلف هو تعميم الإخراج إلى إخراج الوطن وإلى إخراج الروح عن الأبدان فحينئذ لا يرام للتخصيص نكتة بل تطلق النكتة لإعادة تحريم الإخراج بالمعنى الأعم وهي الإشارة إلى شدة ذلك إما القتل فظاهر وإما إجلاء عن الوطن فلأنه كالقتل أو أشد منه كقوله تعالى: ﴿والفتنة أشد من القتل﴾ [البقرة: ١٩١] أي النفي أشد من القتل على وجه لأنه لا ينقطع شره ولا ألمه إلا بالموت بخلاف القتل فاليد المبالغة في التحريم والزجر عنه والنكتة في تخصيص تحريم الإخراج عن وطنهم دون القتل على ما اختاره المصنف للاهتمام بشأنه لكونه مظنة المسامحة في أمره لعلة حظره بالنسبة إلى القتل ويؤيده أن النفي من الأرض جزاء قطاع الطريق إن اقتصروا على الإخافة والقتل جزاؤهم إن أفردوا بالقتل فالأشد للأشد والأخف للأخف فعلم أن النفي أخف من القتل لكونه جزاء للأخف والجزاء من جنس العمل

قوله: كجرح وجرحى يعني جعل الأسر بمنزلة المرض فجمع على فعلى المختص بما في معناه آفة كجرحى في جمع جريح وقتلى ومرضى في جمع قتيل ومريض فأسارى جمعه فيكون أسارى جمع الجمع وقيل أيضاً هو جمع أسير أي قيل أسارى جمع أسير كما أن أسرى جمعه.

قوله: فكأنه شبه وجمع جمعه أي كأنه شبه الأسير بالجريح تنزيلاً للأسر منزلة الآفة والمرض فجمع جمعه لما ذكر أن الجمع على فعلى في فعيل مختص بما فيه آفة.

وقولهم النفي أشد من القتل لأنه لا ينقطع شره إلا بالموت ضعيف لما مر من الدليل على أشدية القتل مع أن الوجدان الصادق يشهد على كون النفي أهون من القتل قوله تعالى: ﴿والفتنة أشد من القتل﴾ [البقرة: ١٩١] لا يدل على ذلك إذ المراد من الفتنة مجموع الشرك والإخراج لا الإخراج فقط كما سيجيء من المصنف وأن زوال شره بالعود إلى دياره بالعفو أو بغير ذلك ممكن كما هو مشاهد في أغلب الأوقات فالحصر المذكور ممنوع وعدم تداركهم القتل والنفي بشيء سواء إذ المراد بالإخراج هو الإجلاء ولم ينقل عنهم تداركه بشيء كما لم ينقل عنهم تدارك القتل بشيء من الدية أو القصاص فلا يعرف وجه ما قيل من أن مساق الكلام لتوبيخهم على جناياتهم وتناقض أحوالهم معاً وذلك مختص بصورة الإخراج فلهذا أكد الإخراج بالنص على تحريمه.

قوله: (وما بينهما اعتراض) أي قوله ﴿وإن يأتوكم أسارى﴾ [البقرة: ٨٥] الآية إذ قوله ﴿تظاهرون﴾ [البقرة: ٨٥][1] حال من تتمة وتخرجون ونكتة الاعتراض التوبيخ بأنهم في هذا الصنع كالمناقض لأنفسهم حيث أخرجوهم من ديارهم ثم خلصوا أساراهم من أيدي الأعداء وهل هذا إلا كالناقض ومن هذا قال تعالى: ﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب﴾ [البقرة: ٨٥] الآية ثم المراد بالتعلق كونه حالاً فإنها متعلقة بصاحبها فإنه حال من فاعل تخرجون أو مفعوله كالحال الأولى واختيار الجملة الجملة الاسمية هنا والفعلية هناك مع كون فعله مضارعاً إذ تحريم ذلك ثابت على الدوام والتظاهر على الإثم متجدد حسبي يقتضيه الحال وأخرت هذه الحال ليناسب تفريع قوله: ﴿أفتؤمنون﴾ [البقرة: ٨٥] وجمع الواو والضمير في الرابطة هنا لأن إتيان الواو في مثله واجب على ما اختاره الشيخ عبد القاهر.

قوله: (والضمير للشأن) ومحرم خبره وإخراجهم فاعل محرم أو نائبه أو محرم خبر مقدم وإخراجهم مبتدأ مؤخر والجملة خبر لضمير الشأن.

قوله: (أو مبهم) أي لا يعتبر له مرجع وأما ضمير الشأن فمرجعه الشأن فاتضح الفرق بينهما وأيضاً تفسير ضمير المبهم يجوز أن يكون مفرداً بخلاف ضمير الشأن ولذا قال **(ويفسره إخراجهم)** وهو بدل منه أو بيان له.

قوله: (أو راجع إلى ما دل عليه) دلالة تضمنه وتخرجون من المصدر **(وإخراجهم تأكيد وبيان)** المذكور بدل الكل من الكل أو عطف بيان له ففي ضمير وهو وجوه ثلاثة من الإعراب أرجحها أولها وأرداها آخرها أفتؤمنون تقديره فتؤمنون تفريع إنكار إيمان بعض الكتاب وكفر بعض آخر منه عطف على ما قبله تقتلون لا إنكار التفريع ومنشأ الإنكار كفرهم ببعض والتفريق بين أحكام الله تعالى ولما كان هذا إنكاراً للواقع لا للوقوع كان توبيخاً لهم على التفريق المذكور ويحتمل أن تكون الجملة معطوفة على محذوف مدخول

---

(١) وإنما لم يجعله معطوفاً على تظاهرون لأن الإتيان لم يكن مقارناً للإخراج كما قيل.

لهمزة الاستفهام تقديره أتفرقون بين أحكام الله تعالى وميثاقكم فتؤمنون ببعض الكتاب الخ والمتعاطفان كلاهما منكران وروى محيي السنة عن السدي أن الله تعالى أخذ العهد على بني إسرائيل في التورية أن لا يقتل بعضهم بعضاً ولا يخرج بعضهم من ديارهم وأيما عبد أو أمة وجدتموه من بني إسرائيل فاشتروه بما قام من ثمنه واعتقوه انتهى فاتضح معنى قوله تعالى: ﴿أفتؤمنون﴾ [البقرة: ٨٥] الآية فالعهد كان بثلاثة أشياء ترك القتل وترك الإخراج ومفاداة الأسارى فنقضوا عهدهم فقتلوا واخرجوا لكنهم فعلوا المفاداة وأوفوا العهد فيه لكنه لا يعبأ به لكفرهم.

قوله: **(يعني الفداء)** أي المراد ببعض الكتاب ما دل على الفداء المذكور وهم آمنوا به وعملوا بمقتضاه وهو المراد بالإيمان هنا لا التصديق بلا عمل وصيغة المضارع هنا لحكاية الحال الماضية استحضاراً لتلك الصورة البديعة حيث جمعوا الإيمان بالبعض والكفر ببعضه الآخر وهذا مما يتعجب ويستغرب منه وتقديم الإيمان مع أن متعلقه مؤخر ذكرا لشرافته في حد ذاته وعدم الاعتبار به نشأ من كفر بعضه فهو على طريق اللف والنشر الغير المرتب والمراد بالكتاب التورية ولم ينبه عليه لظهوره فاللام للعهد.

قوله: **(يعني حرمة المقاتلة والإجلاء)** بترك العمل بمقتضاه حيث ارتكبوا القتل والإجلاء مع أنهم معترفون بحرمتهما عليهم فإطلاق الكفر عليه للتغليظ كما أطلق الكفر تغليظاً على من لم يحج في قوله تعالى: ﴿ومن كفر فإن الله غني عن العالمين﴾ [آل عمران: ٩٧] ونظائره كثيرة وأما كون ذلك كفراً في شرعهم فبعيد جداً ويؤيده ما ذكر في الكشاف ومن أنه إذا قيل لهم كيف تقتلونهم ثم تفدونهم فيقولون أمرنا أن تفديهم وحرم علينا قتالهم ولكنا نستحيي أن نذل حلفاءنا فإنه نص فيما ذكرناه فإن إنكار ذلك مع دلالة التورية على ذلك وهم ممن آمن بها بعيد في العقول إلا أن يقال إصرارهم على القتال مع الاستحسان كفر كشد الزنار في شرعنا فإنه كفر مع أن فاعله ممن يؤمن بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وبهذا يجمع بين ما في الكشاف وبين كونه كفراً حقيقياً وهذا الوجه هو الموافق لما بعده من الوعيد الشديد كما لا يخفى على من له نظر سديد.

قوله: **(كقتل بني قريظة وسبيهم)** كون قتل قريظة ذلاً بالنسبة إلى الباقين إذ لم ينقل استئصالهم أو إلى زراريهم ونسائهم أو إلى أنفسهم بفعل مقدمات القتل إياهم فلا إشكال

قوله: يعني حرمة المقاتلة والإجلاء قال بعض الأفاضل أخذ الله عليهم أربعة عهود ترك القتال وترك الإخراج من الديار وترك المظاهر وفداء أسراهم فأعرضوا عنها خلا الفداء وقال بعضهم غاية ما في الباب أن ذلك القتال معصية فلم سماها كفراً وقد ثبت أن المعاصي لا تكفر فنقول لعلهم اعتقدوا عدم وجوب ترك القتال مع دلالة صريح التورية على وجوبه.

قوله: كقتل قريظة قتل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بني قريظة وأعفى عن النضير والتزموا الجزية فأجلاهم عن المدينة.

فلا حاجة إلى حمل القتل على معنى البلية فإنه مع كونه خلاف الظاهر ومجازاً على ما هو الظاهر مخالف للرواية[1] فإن الرواية قتل بني قريظة (**وإجلاء بني النضير إلى أريحا وأذرعات وضرب الجزية على غيرهم**).

قوله: (**وأصل الخزي ذل يستحي منه**) أشار به إلى أن أصله ذلك ثم استعمل فيما فيه ذل كالقتل والسبي والإجلاء إما مجازاً أو حقيقة عرفية (**ولذلك**) أي ولكون أصل الخزي ذل يستحيي منه (**يستعمل**) الخزي (**في كل منهما**) أي في الذل الذي لا يستحيى منه والاستحياء الذي ليس منشؤه ذل مجازاً بطريق إطلاق اسم الكل على الجزء والمراد بغيرهم في قوله وضرب الجزية على غيرهم بنو قينقاع قبائل من اليهود وفي كلامه إشارة إلى أنهم غير منحصرين في بني قريظة وبني النضير إذ منهم طائفة وهم بنو قينقاع بفتح القاف وتثليث النون فهم لم يقتلوا ولم ينفوا لعدم نقض ميثاقهم بالقتل وإجلاء الغير من ديارهم حتى يجازوا بمثل أفعالهم لكن لعدم إيمانهم وقبولهم الجزية ضرب عليهم الجزية وهذا ما فهم من كلام المص فلا غبار في بيانه كما توهم والدنيا مأخوذة من دنا يدنو أي قرب سمي بها ضد الآخرة لسرعة زوالها وقربها منه أو من الدناءة سمي بها ما على الأرض لدناءته لكن إذا وقعت وصفا للحياة أو السماء تكون وصفاً بمعنى القربى أو السفلى وإذا لم يقع وصفا فهي من الأسماء الغالبة قد مر الكلام فيه في تفسير قوله تعالى: ﴿وبالآخرة هم يوقنون﴾ [البقرة: ٤] وقدم ذكر جزاء الدنيا لتقدمه على جزاء الآخرة.

قوله: (**لأن عصيانهم أشد**) لأنهم كفروا ببعض الكتاب فيكون عذابهم أشد أنواع العذاب لأنه المفهوم من الإضافة لا أشد من عذاب الدنيا لكن كون عذابهم أشد أنواع العذاب بالنسبة إلى بعض الكفرة فإن عذاب المنافقين أشد من عذابهم[2] صرح به في تفسير

قوله: ولذلك يستعمل في كل منها أي في كل من القتل والإجلاء وضرب الجزية لأن كلا منها ذلك يستحيي منه.

قوله: لأن عصيانهم أشد حيث كفروا ببعض ما في كتابهم علله به إشارة إلى أن مقتضى الحكمة أن تقع المجازاة على حسب الجريمة معادلة لها لا أزيد ولا انقص كما قال عز وجل: ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ [الشورى: ٤٠] بخلاف الحسنة فإن جزاءها عشر أمثالها إلى سبعمائة والتعريف في العذاب للجنس إشارة إلى أن ليس المراد بأشد العذاب أشد من عذاب الدنيا بل أشد جنس العذاب فيكون أشد من جميع أنواع ذلك الجنس.

---

(١) قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كانت عادة بني قريظة القتل وعادة بني النضير الإخراج فلما غلب رسول الله عليه السلام أجلى بني النضير وقتل بني قريظة رجالهم وأسر نساءهم وأطفالهم انتهى يعني الجزاء من جنس العمل فجوزي كل من الفريقين بما فعلوا.

(٢) والإمام ادعى أن عذاب الدهري أشد من عذاب اليهود وهذا إن سلم فجوابه ما ذكر.

قوله تعالى: ﴿لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم﴾ [الحجر: ٤٤] ثم إنه إن كان المراد اليهود المخصوصين المعلوم عند الله تعالى وفاتهم على الكفر فالأمر بيّنٌ وإلا فهو عام خص منه البعض الذي أسلم منهم بعد ما كفروا ونقضوا العهد لا يقال إن المنافقين داخلون في اليهود لأنهم منهم لأنا نقول إن المص صرح في سورة الحجر بمقابلة المنافقين لليهود وكون عذابهم في الدرك الأسفل الذي هو أشد الدركات عذاباً على أن المنافقين ظهروا من المشركين أيضاً وإن كان أكثرهم من اليهود ويدل على ما ذكرنا أيضاً قوله هنا لأن عصيانهم فاتهم كفروا ببعض كتابهم.

قوله: (تأكيد للوعيد) لأنه تذييل يشتمل على معنى الجملة المتقدمة إذ المراد بهذا الخبر لازمه كناية وهو مؤاخذتهم بمقتضى أفعالهم وهو عين ما مر ولذا قال تأكيد الخ قوله **(أي الله سبحانه وتعالى بالمرصاد)** فيه تلميح إلى قوله تعالى في سورة الفجر: ﴿إن ربك لبالمرصاد﴾ [الفجر: ١٤] أي المكان الذي يترقب فيه الرصد مفعال من رصده كالميقات من وقته وهو تمثيل لإرصاده العصاة بالعقاب فهو استعارة تمثيلية فتوجه وكن على بصيرة **(لا يغفل عن أفعالهم)**.

قوله: (وقرأ عاصم في رواية المفضل ترون على الخطاب) وهي شاذة كما قيل وبين وجهه بقوله **(لقوله منكم)** ووجه القراءة بالغيبة لقوله فما جزاء من يفعل وكذا الكلام في قراءة يعملون بالتاء والياء فإنه أيضاً بناء على الاعتبارين والقراءة أولى لعمومه من يفعل ومن لم يفعل أما من يفعل فظاهر وأما عذاب من لم يفعل فلرضائهم وعدم منعهم مع القدرة على ذلك **(وابن كثير ونافع وشعبة عن عاصم ويعقوب يعملون على أن الضمير لمن)**.

قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا بِٱلۡأٓخِرَةِۖ فَلَا يُخَفَّفُ عَنۡهُمُ ٱلۡعَذَابُ وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ ﴿٨٦﴾﴾

قوله: (آثروا الحياة على الآخرة) فيه إشارة إلى أن اشتروا استعارة تبعية وإن الباء

قوله: تأكيد للوعيد أي الوعيد المستفاد مما قبله فإن قيل مقام التأكيد يقتضي الفصل وترك العطف لاتصال بين المؤكد والمؤكد فما وجه دخول الواو المنبئة عن المغايرة قلنا التي تنبىء عن معنى المغايرة هي واو العطف وهذه الواو ليست للعطف بل هذه الجملة اعتراض وتذييل لما تضمنه الكلام السابق من الأجزاء في الدنيا وردهم إلى أشد العذاب وكثيراً تجيء الجمل الاعتراضية مصدرة بالواو المفيدة لمعنى التأكيد كقوله تعالى: ﴿وأنتم معرضون﴾ [البقرة: ٨٣] ﴿وأنتم تشهدون﴾ على ما مر وكما في قوله:

أن الثمانين وبلغتها ... قد أحوجت سمعي إلى ترجمان

فإن قوله وبلغتها اعتراض واقع بالواو بين اسم إن وخبرها وارد للدعاء.

داخلة على المتروك اعتبر ثمناً وحاصله أن الاشتراء استعمل هنا للرغبة عن الشيء طمعاً في غيره وقد أشبع الكلام في تحقيق هذا المرام في تفسير قوله تعالى: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ [البقرة: ١٦] الآية والرد المراد في قوله يردون التصيير وإن أريد به الرجوع فحينئذ فيه إشارة إلى أنهم قبل ذلك مرة أخرى في أشد العذاب وهو في القبر وحينئذ يكون دليلاً على عذاب القبر ثم إن فيه بيان أن الدنيا مع أنها دار تكليف قد يقع فيها الجزاء من الخزي والهوان وأنه غير كفر لذنوبهم فإن الكفر كما هو المختار هنا غير مكفر أصلا.

قوله: (بنقص الجزية في الدنيا والتعذيب في الآخرة) لما ذكر عذابهم أولا في الدنيا والآخرة وذكر عدم تخفيف عذابهم ثانياً حمل المصنف عدم التخفيف على عدمه في الدنيا والآخرة لرعاية التناسب والأكثرون حملوه على نفي التخفيف والنصرة في الآخرة واختاره الإمام الرازي ولكل وجه والأولى تخصيص المقال في دار الانتقام والسؤال كقوله تعالى: ﴿واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس﴾ [البقرة: ٤٨] إلى قوله ﴿ولا هم ينصرون﴾ [البقرة: ٤٨] إذ نفى تخفيف عذاب الآخرة والنصرة أشد تهويلاً وأقوى تقريعاً مع أن نفي تخفيف عذاب الدنيا والنصرة محل نزاع إذ الكفار مغلوبون في أكثر الأوقات قال تعالى: ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾ [آل عمران: ١٤٠] ﴿ولا هم ينصرون﴾ [البقرة: ٤٨] أعيد لفظة لا للتنبيه على نفي كل منها على الاستقلال وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي لتقوية الحكم ولرعاية الفواصل وأما القصر فلا يناسب المقام وإن كان له وجه في الجملة في إفادة المرام.

قوله: (يدفعهما عنهم) أشار إلى أن النصرة[1] أخص من المعونة لأن النصرة مختصة بدفع الضرر ولما كانت الآية الكريمة في شأن اليهود لا يرد الإشكال بتخفيف عذاب نحو أبي طالب حتى يحتاج إلى الجواب بأن عذابه المستحق خفيف بالنسبة إلى من عداه ممن تعدى بالإيذاء واستهزاء الشريعة واستخفاف فقراء الموحدين أو تخفيفه في القبر دون دار الخلود وما ذكره المصنف في سورة الزلزلة من أن حسنة الكفار لعلها تؤثر في نقص العقاب مؤول بمثل ما ذكرنا إذ بالحسنات تتفاوت مراتب كفرهم بالنسبة إلى من جمع الفسق والظلم وسائر المعاصي مع الكفر فعذابه اللائق به خفيف بالنسبة إلى ذلك الجامع بينهما والمصر على إيذاء النبي عليه السلام وسائر المؤمنين الكرام فلا تخفيف بالنسبة إلى عذابهم اللائق بهم وبهذا يحصل التوفيق بين النصوص الناطقة بعدم تخفيف عذابهم وبتخفيفه ويحتمل أن يكون عدم التخفيف كما والتخفيف كيفا ولك أن

---

(١) أي جبراً وقهراً وأما تعميمه الشفاعة كما فعله أبو السعود فغير مناسب لأنه ذكر مقابل الشفاعة في قوله تعالى: **﴿واتقوا يوماً لا تجزي﴾** [البقرة: ٤٨] الآية كما فصل المصنف هناك.

تقول الاخبار المشعرة بالتخفيف اخبار واحد فلا تقاوم الآيات الناطقة بعدم التخفيف فلا نشتغل بالتوفيق المذكور.

تم الجزء الثالث

ويليه الجزء الرابع

وأوله قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ . . .﴾

فهرس محتويات

الجزء الثالث
من
حاشية القونوي

الفهرس

تابع سورة البقرة